CB 108

Simon Légasse, Alain Marchadour, Daniel Marguerat, Michel Trimaille, Lucile Villey

¿Es antijudío el Nuevo Testamento?

EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
2001

En el otoño de 1997, nuestro Comité decidió preparar un *Cuaderno* para iluminar la pregunta de si era antijudío el Nuevo Testamento. Algunas semanas más tarde se anunciaba la sesión anual de la *Comisión Episcopal Francesa para las Relaciones con el Judaísmo*, con el tema «¿Es antijudío el Nuevo Testamento?» A decir verdad, esta coincidencia no resulta tan sorprendente, pues la pregunta se plantea hoy frecuentemente, tanto en la formación bíblica como en los grupos de relaciones con el judaísmo. Nos complace presentar a nuestros lectores tres conferencias de esa sesión: «El proceso de Jesús», de S. Légasse, «El evangelio de Mateo», de D. Marguerat, y «El evangelio de Juan», de A. Marchadour. Pero, para que este trabajo sobre el NT esté completo, hemos añadido un artículo de D. Marguerat sobre la obra de Lucas-Hechos y dos artículos inéditos: uno sobre san Pablo, de M. Trimaille, y otro sobre judíos y cristianos en el siglo II, de L. Villey.

A la pregunta brutalmente planteada: ¿es antijudío el Nuevo testamento?, es evidente que la respuesta no debería limitarse a un sí o un no, cuando menos por tres razones. Primero, porque la historia de los comienzos del cristianismo es compleja y en parte se nos escapa: el NT representa al menos una decena de tradiciones diferentes, unas en medios judíos, otras en medios paganos. En segundo lugar, porque una o dos generaciones separan el tiempo de Jesús de la redacción de los escritos cristianos; ahora bien, precisamente ese momento de la historia del judaísmo está marcada por la destrucción del Templo por los romanos en el año 70. Por último, porque los textos del NT fueron interpretados, en el siglo II, en contextos diferentes, habiendo evolucionado judíos y cristianos, cada uno por su parte, endureciendo sus posturas.

Desde la declaración del Vaticano II sobre las relaciones con las religiones no cristianas (*Nostra aetate*, 1965), se ha desarrollado en diversos niveles un cierto diálogo entre la Iglesia católica y los judíos. Los biblistas cristianos aprenden a descubrir los tesoros de la tradición judía. Lejos de cualquier polémica, historiadores judíos y cristianos confrontan los resultados de sus investigaciones sobre los primeros siglos. Con este *Cuaderno* queremos contribuir a ese diálogo que favorezca entre sus lectores una lectura del Nuevo Testamento más exacta y centrada sobre aquel que reúne y separa a la vez a judíos y cristianos: el Mesías Jesús.

Philippe GRUSON

El proceso de Jesús y el antijudaísmo cristiano

Simon LÉGASSE

Hablar de «proceso de Jesús» obliga a establecer de entrada una distinción. En efecto, se puede abordar la cuestión como historiador, estudiar los documentos y, a partir de éstos, tratar de trazar el desarrollo histórico de este proceso. Pero también se pueden considerar los evangelios, que constituyen su narración, para saber cómo lo comprendieron e interpretaron sus autores. Esta distinción supone admitir que los evangelistas no tienen como único propósito describir los hechos con la mayor exactitud posible, sino que persiguen otros fines, teológicos, pastorales e incluso polémicos.

A partir de esta distinción se debe hacer otra: distinguir la función de los judíos (¿quiénes?, hay que precisar) en el proceso histórico y la que les hacen desempeñar los relatos evangélicos de la pasión. La cuestión del antijudaísmo sólo se sitúa en el nivel de las versiones evangélicas del proceso, de las «tendencias» que se pueden percibir en él, no en el nivel de los hechos brutos, por tanto, que un historiador pudiera rastrearlos. Pero, para percibir estas tendencias en cuestión, es útil tener una idea, al menos sumaria, de lo que sucedió en el nivel de los hechos. Una comparación entre el resultado del estudio histórico y las versiones de los evangelios permite evaluar mejor estas últimas. La tarea no es sencilla, ya que, aparte de algunas excepciones, nuestro conocimiento del proceso de Jesús depende de estas versiones evangélicas, y sólo a través de ellas, mediante un estudio crítico, podemos llegar hasta los hechos.

EL PAPEL DE LOS JUDÍOS EN EL PROCESO HISTÓRICO

Éste es, resumido y sin ocultar las zonas oscuras, el resultado que parece posible obtener en lo relativo al proceso de Jesús en la historia. Jesús fue arrestado por iniciativa de los «sumos sacerdotes», a saber, la hierocracia de Jerusalén, con Caifás, el sumo sacerdote en ejercicio, a su cabeza. La tropa que llevó a cabo la operación estaba compuesta únicamente por una milicia judía a las órdenes de esas autoridades.

¿Por qué fue arrestado Jesús? Algunos autores piensan que la manifestación de Jesús de un proyecto de carácter mesiánico habría alertado a Caifás y a su entorno, que querían estar a bien con el poder romano, representado por Pilato. El temor a una sublevación habría determinado al poder judío a arrestar a

Jesús. Otros autores piensan en las palabras de Jesús anunciando el fin del Templo, que habrían sido ilustradas con el espectacular gesto de la expulsión de los vendedores de la explanada del santuario. Palabras peligrosas por impopulares y necesariamente políticas (estaban pronunciadas en el centro religioso de la nación) y, por tanto, susceptibles de engendrar revueltas, sin contar con que discutían a los sacerdotes su poder y la fuente de sus ingresos.

En sentido estricto, no hubo «proceso» judío, sino solamente un proceso romano. El relato de la sesión del Sanedrín, tal como está narrada en los evangelios sinópticos, no tiene verosimilitud histórica. No sólo la versión de Lucas, que modifica profundamente la de Marcos al completarla, sino incluso la de los otros dos sinópticos es un producto cristiano cuya finalidad es la de mostrar que Jesús fue condenado a muerte como Cristo (Mesías) e Hijo de Dios, pero también que esto fue un crimen por el que los jueces serán juzgados y castigados. No habría habido sesión, formal o informal, del Sanedrín por la mañana, pues la frase de Mc 15,1 se puede entender también como una forma de unión con la sesión nocturna.

Pilato instruyó un proceso del que, de hecho, ignoramos su desarrollo. Al condenar a que Jesús fuera crucificado, tras haber sido flagelado, Pilato habría podido tomar una medida de seguridad. El papel de la muchedumbre judía en esa circunstancia es, al menos, dudoso: en efecto, no aparece más que en el episodio de Barrabás, asimismo de una historicidad discutible. Jesús, al salir del pretorio, fue conducido por las tropas auxiliares de Roma y crucificado por sus soldados junto a otros condenados. Un judío piadoso, José de Arimatea, obtuvo del gobernador la autorización excepcional de descolgar de sus patíbulos los cadáveres de Jesús y de sus compañeros de suplicio y sepultarlos antes de la puesta de sol y el comienzo del sábado.

LÍNEAS DIRECTRICES DE LOS RELATOS EVANGÉLICOS

Dejemos de momento el plano de la historia y los hechos brutos por la interpretación de la que dan testimonio los evangelios. Hay una primera consideración negativa: estos relatos no están regidos por la polémica antijudía. Ésta tiene una importancia secundaria. La perspectiva principal es de otro orden. Se la puede definir como apologético-teológica o como una teología –una cristología– cuya finalidad es apologética.

Los cristianos apelan a un crucificado, quizá ya lo veneran y lo adoran. Tienen necesidad de saber que, al hacerlo, no se están engañando. Los judíos, durante los primeros tiempos del movimiento cristiano, rechazaban el título y la calificación de Mesías para este crucificado que los cristianos reconocían como tal y que seguía siendo «escándalo para los judíos» (1 Cor 1,23). También era esencial mostrarles que este Mesías crucificado lleva a cabo el plan de Dios, tal como lo trazaban las Sagradas Escrituras. Los evangelistas, a su vez, hacen lo que ya se hacía antes de la composición de los evangelios en las primeras Iglesias de Palestina. Con este fin se cita el Antiguo Testamento, donde se descubren las «profecías» oportunas: también se las introduce en el texto; a veces incluso se apela a los hechos para que la concordancia sea más exacta (por *ejemplo, en* Mt 27,34, *Jesús bebe vino mezclado con* hiel debido al Sal 69,22). De esta manera se pensaba alejar o neutralizar el escándalo, iluminar y tranquilizar a los cristianos y convencer a los judíos recalcitrantes.

Hay otro aspecto al servicio de la misma causa. En estos relatos, Jesús es presentado no como el que sufre lo que se le inflige, sino como el que lo quiere, el que lo decide, incluso el que lo organiza. Este aspecto, aunque con discreción, también está presente en **Marcos**. Cuando se piensa en el relato del arresto, donde Jesús, a pesar de estar detenido, pronuncia un

discurso a los guardias, los cuales aparentemente están dispuestos a escucharlo, para enterarse de que si han logrado hacerlo es porque «es preciso que se cumplan las Escrituras» (Mc 14,48-49). **Lucas** va más allá, por ejemplo en el relato de la sesión del Sanedrín, donde Jesús, en realidad, dirige el diálogo, en el que no hay ni presidente ni sentencia y que sólo muy de lejos parece una sesión de un tribunal: Jesús lleva a sus jueces (en realidad al lector) a concluir en su dignidad de Hijo de Dios. **Mateo** es, en este punto, muy claro desde el principio del relato de la pasión: Jesús declara, magistralmente, que ha llegado el momento de sufrir; más aún, parece desencadenar los manejos de los jefes judíos (Mt 26,1-3).

En **Juan**, este dominio ante la pasión alcanza su cima. Así, desde el comienzo, Jesús, seguro de su presciencia sobrenatural, da la orden a Judas para que cumpla con su siniestra tarea (Jn 13,26-30), después se ofrece al arresto en el momento que juzga oportuno, tras haber indicado claramente que no se apoderan de él sin que lo haya decidido así. En efecto, es él quien sale del huerto adelantándose a sus agresores, formula las preguntas, derriba a la tropa con su declaración de identidad y, después de la defensa de sus discípulos y el incidente de la espada, finalmente se deja arrestar (Jn 18,4-12). El resto, donde se podrían multiplicar los ejemplos, es similar, hasta la última exhalación, después de que Jesús haya dicho su última palabra y «cumplido» su misión (Jn 19,30).

Además de estas lecciones esenciales, los relatos de la pasión dejan entrever un propósito en lo relativo a la conducta de los cristianos. Los evangelios advierten a los cristianos contra la apostasía y los invitan a la penitencia con la huida de los discípulos, las negaciones de Pedro y sus lágrimas. En Lucas, el arrepentimiento del «buen ladrón», su perdón y la promesa de la que es objeto invitan al cristiano pecador a la contrición y a la esperanza. Las multitudes penitentes que se alejan del Calvario (Lc 23,48) le recuerdan que la muerte de Jesús supone sentimientos similares en aquel que la contempla con fe y reconocimiento. La misma posición secundaria ocupa en estos relatos la polémica antijudía.

ANTES DE LOS EVANGELIOS

Las generalizaciones y los escoramientos de los relatos evangélicos de la pasión en menoscabo de los judíos son la formulación narrativa de una inculpación anterior. Ésta se remonta casi a los orígenes del cristianismo.

Su primer testimonio se nos ha conservado bajo la autoridad de Pablo, en la primera carta a los Tesalonicenses, escrita unos veinte años después de la muerte de Jesús. En un pasaje (1 Tes 2,14-16) de autenticidad a veces discutida, pero en realidad indudable, Pablo pasa de la acción de gracias a la polémica y la emprende con los «judíos», a los que hace responsables de una serie de malas acciones. La primera de ellas consiste en que «dieron muerte a Jesús, el Señor, y a los profetas». La muerte de Jesús es presentada como la coronación de la secular infidelidad de Israel, manifestada hasta el paroxismo en el asesinato de los profetas [1], después de los cuales Jesús ocupa su lugar. Pablo no inventó la inculpación ni su fórmula, aunque sea el primero en atestiguarlas (cf. p. 50).

En efecto, los Hechos de los Apóstoles las insertan en discursos que no dependen de Pablo y en los que hay que reconocer algunas herencias de la tradición cristiana. A veces estos discursos, que se dirigen a los judíos, tienen en cuenta el papel de los romanos

1. El tema es judío y se encuentra ya en la oración penitencial de Neh 9,26. Los cristianos se sirven de él para incriminar a los judíos (cf. Mt 23,37; Hch 7,52).

en la ejecución de Jesús: «Vosotros, valiéndoos de los impíos, lo crucificasteis y lo matasteis» (Hch 2,23; cf. también 13,28). Aunque, por otra parte, los judíos son los únicos a los que se imputa el crimen. Así, Pedro, en el discurso de Pentecostés ante la muchedumbre judía: «Dios ha constituido Señor y Mesías a este Jesús, a quien vosotros crucificasteis» (Hch 2,36). Algunas variantes de esta acusación se pueden leer en Hch 3,15; 4,10; 5,30. En su origen se puede suponer una base tradicional, una fórmula lapidaria y contrastada de la predicación primitiva a los judíos, tal como: «Vosotros lo matasteis, pero Dios lo resucitó».

EN LOS EVANGELIOS

Veamos ahora, mediante una serie de ejemplos, cómo los evangelistas tratan a su vez esta acusación incorporándola a sus escritos. Es aconsejable tener delante una sinopsis de los relatos de la pasión.

Jesús condenado a muerte por el Sanedrín

La sesión del Sanedrín ante la que Jesús comparece tras su arresto termina en Marcos y Mateo con una condena a muerte. El sumo sacerdote constata que Jesús ha blasfemado. Tiene lugar una deliberación en que el sumo sacerdote solicita la opinión del consejo, el cual le responde declarando (por unanimidad en Marcos) que Jesús merece la muerte (Mc 14,64 par. Mt 26,66). Cuando un tribunal, al final de una sesión, zanja declarando que el acusado es «reo de muerte», le condena a morir y, por el mismo hecho, entiende que hay que ponerlo a disposición de los que están encargados de la ejecución. Sin duda, tomada aisladamente, la fórmula podría no ser más que la expresión de una opinión. Pero no puede ser el caso en el contexto evangélico donde se encuentra. Menos aún si se une a ella la tercera profecía de la pasión, en que Jesús declara que los miembros del Sanedrín «lo condenarán a muerte y lo entregarán a los paganos» (Mc 10,33 par.). No hay ninguna duda en que los dos primeros evangelistas entendieron la conclusión de la sesión como una condena a muerte de Jesús por parte de la instancia suprema de la nación judía.

Ahora bien, una lectura *crítica* de este episodio sólo puede ver en él una composición cristiana donde la acusación de blasfemia no es plausible más que si los títulos que Jesús confiesa son entendidos a la luz de la fe cristiana, y que el reproche que se le dirige es idéntico al de los judíos en el evangelio de Juan: «No es por ninguna obra buena por lo que queremos apedrearte, sino por haber blasfemado. Pues tú, siendo hombre, te haces Dios» (Jn 10,33). En efecto, en el judaísmo nadie fue acusado de esto por haberse declarado «Mesías», e «Hijo de Dios» es el apéndice natural del primer título según la propia Biblia (2 Sm 7,14; Sal 2,7). Sin duda, la posición de Hijo del Hombre sentado a la derecha de Dios traduce una incontestable *trascendencia, pero sin llegar a pretender la divinidad*. Con su conclusión actual y la queja que la justifica, el relato concede a la polémica un lugar importante, uniendo la acusación tradicional recordada más arriba y elaborándola a través de este relato dramático.

Los miembros del Sanedrín y los ultrajes

Según Marcos (14,65) y Mateo (26,67-68), el episodio de la sesión del Sanedrín se prolonga con una escena de ultrajes. Situado en este lugar, el marco atribuye necesariamente el hecho a los sanedritas. Marcos escribe: «Algunos comenzaron a escupirle...» De los que se trata aquí, por tanto, no pueden ser más que algunos miembros del gran Sanedrín que acaban de juzgar a Jesús. Solamente son secundados por «criados» oportunamente surgidos de la sombra. La escena, atribuida a los sanedritas, resulta inverosímil: es una escena vulgar más propia de una indigna co-

misaría, no de estas altas magistraturas de la nación. Podemos admitir que Jesús fue entregado en manos de la policía del Templo esperando a que fuera conducido ante Pilato. La escena, por más que haya sido leída según las profecías (escupitajos y bofetadas son recibidos por el inocente perseguido según Is 50,6-7), reviste en Marcos un toque claramente polémico, vista su atribución a los sanedritas. La evidencia sobre este extremo es total en Mateo, quien, reescribiendo completamente la escena de Marcos e introduciendo en ella orden (las bofetadas ya no caen sobre un rostro tapado y los golpes son mencionados sólo una vez), hace saber que los ultrajes son causados por los sanedritas en su conjunto, mientras que, por otra parte, los criados han desaparecido completamente.

Jesús entregado por Pilato a los judíos

En **Marcos** (15,15), al final del relato de la comparecencia de Jesús ante Pilato, leemos: «Pilato, entonces, queriendo complacer a la gente, les soltó a Barrabás y entregó a Jesús para que lo azotaran y, después, lo crucificaran». El texto continúa: «Los soldados lo llevaron al interior del palacio...» Sigue la escena de las burlas llevadas a cabo sólo por los soldados. Después continúa el texto: «Lo sacaron para crucificarlo». La conducción al Gólgota, el narcótico, la crucifixión, todo es atribuido a gentes que no son nombradas, pero que no pueden ser más que los soldados. Lo mismo ocurre en Mateo.

Leamos ahora la versión de **Lucas.** Al final del relato de la sesión ante Pilato (23,24), Lucas escribe: «Entonces Pilato decidió que se hiciera como pedían». Esta «petición» es la de aquellos que antes han «pedido» la crucifixión de Jesús. Éstos son «los jefes de los sacerdotes, los dirigentes y el pueblo» (23,13), que se encuentran ante el tribunal de Pilato y con los que éste ha tratado de negociar la liberación de Jesús. Fracaso del gobernador, que es obligado a capitular. Leamos lo que sigue: «Soltó al que habían encarcelado por sedición y homicidio, es decir, al que habían pedido, y les entregó a Jesús para que hicieran con él lo que quisieran» (23,25). «Lo que quisieran» es lo que quieren aquellos que han reclamado la crucifixión de Jesús. Ya se les ha identificado. Aquí, Lucas añade algo esencial a la versión de Marcos: Jesús es entregado por Pilato a la muchedumbre judía y a sus jefes.

Son los mismos que conducen a Jesús al Calvario, obligan a Simón de Cirene y crucifican a Jesús. Es lo que, bajo otra forma, Pablo escribió en la primera carta a los Tesalonicenses y que se encuentra, en la pluma del mismo Lucas, en los Hechos de los Apóstoles, como hemos visto antes. Pero Lucas sabe muy bien que Jesús fue crucificado por los soldados de Roma: lo dice en términos equivalentes en los Hechos (2,23; 13,28) y lo da a entender suficientemente en su propio relato de la pasión: mientras que hasta la crucifixión incluida los soldados están totalmente ausentes del relato, después aparecen de repente (23,36) para, también ellos, burlarse de Jesús ofreciéndole vinagre.

Pasemos ahora a **Juan**. Se supone que Pilato dialoga con la multitud judía, que se encuentra reunida fuera del palacio. Al final, se rinde ante su último argumento: «Si pones en libertad a este hombre, no eres amigo del césar» (19,12). «Así que, por fin –continúa el texto–, Pilato se lo entregó para que lo crucificaran» (19,16a). Por tanto, Jesús fue entregado por Pilato a los judíos para ser crucificado. Continuemos: «Se hicieron, pues, cargo de Jesús que, llevando a hombros su propia cruz, salió de la ciudad hacia un lugar llamado 'La Calavera' (...) Allí lo crucificaron». Hasta ahora no hay ninguna duda de que son los judíos los que crucificaron a Jesús. Pero prosigamos la lectura hasta 19,23, donde uno se extraña al leer: «Los soldados, después de crucificar a Jesús, se apropiaron de sus vestidos...» Por tanto, ¡también los soldados crucificaron a Jesús! El choque es aquí ma-

yor que en Lucas entre la versión histórica y el arreglo del evangelista.

Barrabás, la multitud y Pilato

Los fieles que frecuentan las iglesias el Domingo de Ramos y el Viernes Santo están familiarizados con el vocerío de la muchedumbre judía que reclama la crucifixión de Jesús. La versión más antigua de la intervención de la multitud durante el proceso romano de Jesús se lee en Marcos, seguido por Mateo. Los dos evangelios hacen que aparezcan dos elementos distintos en este relato. Uno (Mc 15,1-5 par.) refiere el interrogatorio llevado a cabo por Pilato bajo la presión sólo de los sumos sacerdotes. El otro (Mc 15,6-15 par.) es el episodio de Barrabás. En la segunda parte hay cambio de asunto y de protagonistas: a partir de ese momento todo está centrado en la liberación de un criminal en el tiempo pascual y la acción se desarrolla entre Pilato y la muchedumbre, los sumos sacerdotes dejan de intervenir directamente.

El episodio de Barrabás plantea serios problemas históricos. De la amnistía pascual, que constituye la esencia misma del relato, aunque sea presentada como una costumbre no encontramos la menor huella fuera de los evangelios, ya se trate de Pilato o cualquier otro gobernador de Judea. Es probable que en el origen de este episodio haya un hecho histórico: según Marcos (15,7), «[Pilato] tenía encarcelado a un tal Barrabás con los sediciosos que habían cometido un asesinato en el *motín*». Esta frase remite a un hecho conocido por los primeros lectores, al menos en el nivel de las fuentes de Marcos, y cuyo recuerdo se remonta a la primera comunidad de Jerusalén. Que un sedicioso como Barrabás fuera liberado por Pilato a petición de la multitud es, por tanto, verosímil. Incluso se podría admitir que este hecho tuvo lugar el mismo día en que Pilato condenó a Jesús. Pero es mucho menos seguro que los dos hechos hayan estado relacionados históricamente, tal como están en Marcos, y que Pilato hubiera liberado a Barrabás en lugar de a Jesús.

Admitiendo el carácter artificial de la unión, se ha llegado a poner en duda la intervención de la muchedumbre en esa circunstancia: en favor de Barrabás y contra Jesús. Podemos suponer que una delegación de los sumos sacerdotes se dirigió al palacio del gobernador para notificarle el motivo del arresto de Jesús y de su puesta bajo la autoridad romana. Pero es dudoso que esto ocurriera en el marco de un tumulto popular. Los jefes judíos no tenían ningún interés en «excitar» a la muchedumbre, como lo refieren los evangelios: esto no le habría gustado a Pilato y habría perjudicado la empresa de los acusadores. Este vocerío y las peticiones de muerte que contienen son, probablemente, una versión «elaborada», una puesta en escena de la acusación tradicional de la que dan testimonio Pablo y los Hechos: los judíos son responsables de la muerte de Jesús.

«Somos responsables de esta muerte»

Mateo inserta en el relato marcano del proceso romano un episodio inédito (27,24-25). Es doble. Su primera parte tiene a Pilato como actor principal, la muchedumbre se contentaría con ser espectadora. En la segunda parte, la multitud, que se ha convertido en «todo el pueblo», es la única que se manifiesta.

Al principio hay una toma de conciencia en Pilato. El tumulto ha llegado a tal extremo que el gobernador debe tomar una decisión. Está convencido de la inocencia de Jesús, y su mujer le ha advertido contra cualquier sentencia condenatoria. Por tanto, Pilato está inclinado a quedarse fuera del asunto. Para desprenderse de cualquier responsabilidad, se inspira en la Biblia y parece haber leído el Deuteronomio y su reglamentación relativa al caso del asesino desconocido (Dt 21,1-9). El lavatorio de las manos y la declaración

que sigue en todo caso están contadas para alguien que conoce el Antiguo Testamento. Lo mismo que en el Deuteronomio, la palabra proporciona el sentido al gesto. Después de haberse lavado las manos, Pilato declara: «No me hago responsable de esta muerte (lit.: sangre); allá vosotros» u (otra posible traducción del griego) «... de la sangre de éste, de este hombre»[2]. Pilato rehúsa comprometerse más. Por el contrario, deja a sus interlocutores la oportunidad de asumir su responsabilidad. Es lo que harán al instante.

Pero, en primer lugar, ¿de qué se trata? Mateo ya no habla aquí de la «multitud» o de las «muchedumbres». Esta denominación se interrumpe en Mt 27,24. Pero en el v. 22 ya se trata de «todos», a propósito del clamor que pide la crucifixión de Jesús. Ahora (v. 25) es «todo el pueblo». La expresión (un eco de Dt 27,15-26) es solemne y el cambio significativo: es la nación israelita la que se compromete y declara: «¡Nosotros y nuestros hijos nos hacemos responsables de esta muerte!» (lit.: «¡Su sangre [sea o está[3]] sobre nosotros y nuestros hijos!»).

Esta frase debe interpretarse de acuerdo con las expresiones bíblicas de las que deriva. Son fórmulas jurídicas. Éstos son algunos ejemplos. Un hijo maldice a su padre o a su madre: «Será castigado con la muerte» (lit.: «Su sangre [está] sobre él») (Lv 20,9). David declara al asesino de Saúl: «Eres responsable de tu propia muerte (lit.: 'Tu sangre [está] sobre tu cabeza'); tú mismo has dado testimonio contra ti...» (2 Sm 1,16). En estos pasajes, la fórmula quiere decir que el interesado asume la responsabilidad de su acto culpable y el castigo que ese acto conlleva, a saber, la muerte. A veces se implica a los descendientes. Salomón, que está decidido a hacer ejecutar a Joab, da la razón de su gesto: «El Señor hará recaer el castigo sobre él, pues fue él quien mató a espada a dos hombres inocentes mejores que él (...) Joab y sus descendientes cargarán así para siempre con la responsabilidad de esas muertes» (1 Re 2,32-33). Más estrechamente emparejado con el texto del evangelista está este pasaje de Jos 2,19, donde los espías israelitas se comprometen a respetar a la familia de Rajab a condición de que se quede junta en casa: «Si alguno sale de tu casa, será responsable de su muerte (lit.: 'Su sangre [estará] sobre su cabeza') y nosotros seremos inocentes; pero si alguien hace daño a alguno de los que están contigo en casa, los responsables seremos nosotros» (lit.: «Su sangre [estará] sobre nuestra cabeza»).

Así sucede en la declaración de «todo el pueblo» a Pilato: «¡Nosotros y nuestros hijos nos hacemos responsables de esta muerte!» Con estas palabras, «todo el pueblo» asume la responsabilidad de la ejecución de Jesús que reclama. Pero se ha subrayado que este pueblo compromete también a sus «hijos». ¿Quiénes son? Si consultamos el Antiguo Testamento, podemos dudar entre la descendencia inmediata y el conjunto de las generaciones futuras, pues el sentido varía según los contextos. Por ejemplo, en Gn 31,16 se trata de la descendencia inmediata, cuando Raquel y Lía declaran a Jacob: «Por tanto, toda la riqueza que Dios ha quitado a nuestro padre [Labán] es nuestra y de nuestros hijos». Pero es evidente que hay que cambiar de perspectiva en esta amenaza divina: «Pero si vosotros y vuestros hijos me abandonáis, y en lugar de cumplir las leyes y mandamientos que os he dado (...) Borraré a Israel de la tierra que les he dado» (1 Re 9,6-9). Aquí es el pueblo presente y su continuación los que están implicados, sin que se pueda considerar sólo la posteridad inmediata.

El Nuevo Testamento ofrece casos similares, especialmente cuando Mateo (2,18) cita Jr 31,15 a propósito de los inocentes masacrados por Herodes: «Es Raquel que llora por sus hijos», hijos que, evidentemente,

2. Esta segunda traducción es preferible debido a lo que sigue: «su sangre», lit.: «la sangre de éste».

3. El sentido es el mismo, ya se trate de un deseo o de una afirmación (el verbo está implícito en la frase).

hay que entender más allá de los que Raquel dio a Jacob. Ocurre lo mismo en la declaración del pueblo a Pilato, si subrayamos que aquí es «todo el pueblo» el que se expresa y la nación la que se implica, comprometiendo su posteridad sin más precisión en la responsabilidad de la crucifixión de Jesús que ha reclamado.

No podemos olvidar que Mateo escribe después de la desgracia de la guerra judía y de la terrible catástrofe que supuso para Israel la ruina de Jerusalén en el 70. Pero nos equivocaríamos si leyéramos en la frase en cuestión una maldición que el pueblo se echaría sobre sí mismo y que aplastaría a su descendencia. Esta interpretación está presente, por desgracia, en algunos Padres de la Iglesia y en muchos otros autores hasta nuestra época[4]. En su comentario al pasaje de Mateo, san *Jerónimo* escribe: «Esta maldición permanece hasta hoy sobre los judíos y la sangre del Señor no se ha apartado de ellos. Por eso está dicho en Isaías (1,15): 'Cuando extendéis las manos para orar, aparto mi vista, pues tenéis las manos manchadas de sangre'. Ésta es la excelente herencia que los judíos dejan a sus hijos al pronunciar estas palabras...» (PL 26, 207). San *León Magno* llamaba a Israel a la conversión en estos términos. «Líbrate de la cruel imprecación de tus padres, y no te dejes atar por la maldición que pronunciaron cuando gritaron contra Cristo...» (PL 54, 249).

Bossuet, en su Sermón para el Viernes Santo[5], glosa así el texto: «Oigo a los judíos que gritan: 'Caiga su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos'. Así será, raza maldita; serás escuchada más de lo que crees: esta sangre te perseguirá hasta tus últimos retoños, hasta que venga el Señor, agotado por fin de sus venganzas, cuando se acuerde, al final de los siglos, de tus miserables restos». Y en la pluma de un exegeta relativamente reciente, el P. *Durand*, en su comentario a Mateo[6]: «Sabemos cómo Dios ha tratado esta sacrílega bravata. La leyenda del 'Judío errante' no es más que una expresión simbólica de la historia. Igual que Caín, Ahasuerus lleva en la frente una marca de sangre que aún no ha logrado borrar».

Esta «automaldición» no tiene fundamento en los textos y no es justo esgrimirla para justificar las desgracias del pueblo judío a lo largo de su historia. Pero hay que ir más allá y admitir que esta frase, según toda verosimilitud, jamás fue pronunciada, sino que es un producto de la polémica y sirve, en la pluma del evangelista, para hacer de la Guerra judía y de la ruina del 70 el castigo de los judíos, culpados colectivamente de la muerte del Mesías.

INDICACIONES A MODO DE CONCLUSIÓN

Polémica antijudía y apologética pro-romana

La polémica antijudía y las inculpaciones masivas de las que los judíos son objeto en los relatos evangélicos de la pasión son, en parte, el reverso de una apologética destinada a disculpar a los cristianos, y en primer lugar al propio Jesús, de una oposición al Imperio. Al aplastar a los judíos, ciertamente los cristianos quitaban a los romanos una parte de su responsabilidad en este asunto. Pero además, los evangelios hacen que aparezca una voluntad de mostrar que el poder romano no condenó a Jesús más que a regañadientes y bajo la presión judía. Esto se manifiesta en grados diversos.

4. Cf. F. LOVSKY, *Antisémitisme et mystère d'Israël* (Paris 1970).

5. *Oeuvres* IV (Gauthier 1828) 20.

6. Colección «Verbum Salutis» (Paris, Beauchesne, [11]1929) 511.

Por lo que respecta a **Marcos**, este evangelista está menos interesado en explotar la convicción de Pilato relativa a la inocencia de Jesús que en subrayar la responsabilidad de los judíos, los cuales terminan por imponerse a las reticencias, a decir verdad tímidas, del gobernador. Esto es aún más cierto en el caso de **Mateo**, en el cual la polémica antijudía domina ampliamente. Por lo demás, Mateo, en su relato, hace una defensa del cristianismo ante el Imperio, ya que resalta las disposiciones favorables –y no pequeñas– de los paganos hacia Jesús; lo cual supone un anuncio y prefiguración del acceso de estos mismos paganos a la fe cristiana, tal como el evangelista y su Iglesia lo viven en su momento. La mujer de Pilato, favorecida con un aviso sobrenatural, reconoce en Jesús a un «justo» e intercede en su favor (27,19). Todo es claro al final, cuando no sólo el centurión del Calvario (como en Marcos), sino incluso los soldados que manda, confiesan a Jesús como el Hijo de Dios (27,54).

Si en **Juan** desaparece cualquier apologética de este tipo (los soldados y Pilato están resueltamente del lado del «mundo»), **Lucas**, en su evangelio y en los Hechos, la desarrolla, incluso aunque no sea preciso aumentarla. En los Hechos, ya lo hemos visto, Lucas atribuye a los judíos la crucifixión y escribe que los judíos «pidieron a Pilato que lo matase (a Jesús)» (Hch 13,28). Es lo que hace Pilato; y Lucas, en el evangelio, no lo oculta, incluso al contrario, puesto que en el relato del proceso la responsabilidad del gobernador se acrecienta con la frase que cierra la sesión: «Entonces Pilato decidió [como juez] que se hiciera como pedían» (23,24). Al afirmar por tres veces la inocencia de Jesús, en realidad Pilato opone una resistencia al designio de Dios; pero Dios acabará por imponerlo, pues Jesús debe morir y no es un magistrado del Imperio el que podrá impedirlo. Esto muestra perfectamente que Lucas no tiene como finalidad principal tratar con consideración a la autoridad romana, sino que persigue un objetivo teológico (y también apologético) dirigido a los cristianos: se trata de entender y justificar la pasión.

No podemos olvidar el otro propósito. Tanto menos cuanto que sale a la luz igualmente en los Hechos, a propósito de Pablo en sus relaciones con las autoridades imperiales. En el evangelio, Jesús es acusado explícitamente por los sanedritas de subversión antirromana: «Hemos encontrado a éste alborotando a nuestra nación, impidiendo pagar tributos al césar y diciendo que él es el Mesías, el rey» (Lc 23,2). Esta acusación está escrita adrede, para que pronto sea neutralizada por el representante local del Imperio. Pilato, sin manifestar la menor simpatía por el prisionero, sin la menor compasión hacia él, aparta fríamente de Jesús cualquier queja política. Además, apoyado por Herodes, vasallo del Imperio, se convierte indirectamente en abogado del acusado, de acuerdo con la justicia romana a la que representa (23,14-15).

El pueblo y sus jefes

La polémica antijudía en los relatos de la pasión no es puramente arbitraria, pues posee bases históricas. Es indudable que el asunto partió de una iniciativa de la hierocracia judía de Jerusalén y, aunque su interés político –incluso económico– haya tenido que ver, no se puede decir que se haya actuado sin consideración para la propia población, mucho menos contra ella. No hubo levantamiento popular en esta ocasión y, si se puede dudar de la presencia de la multitud ante el palacio del gobernador, es difícil admitir que hubiera sido favorable a Jesús, a sus ideas y a su movimiento. Por tanto, al estar todo esquematizado hasta el extremo, la atribución de la muerte de Jesús a los «judíos» no es enteramente gratuita.

A esto hay que añadir que los propios evangelios invitan a sus lectores a reconocer la responsabilidad de los jefes en este asunto y a establecer una distin-

ción entre éstos y el resto del pueblo. En **Marcos**, son los jefes los responsables de todo. La muchedumbre simplemente es manipulada. Los jefes, que han extraviado al pueblo al falsificar las prescripciones divinas (Mc 7,6-13), también han perdido a Israel como pueblo de la salvación haciendo morir al Cristo (12,1-12). A estos mismos jefes, durante el proceso, Jesús promete que le «verán», para su confusión, en el triunfo de su segunda venida (14,62). Así pues, la dirección de la polémica marcana apunta no a los judíos en cuanto tales y en su conjunto, sino a las autoridades que les gobiernan.

Mateo sigue esencialmente esta línea. La pasión aparece en este evangelio como una empresa conducida sistemáticamente por las autoridades judías, poco escrupulosas con respecto a las medidas que hay que tomar (cf. el trato financiero con Judas en 26,14-15), y que no dudan en asumir un acto que ellos mismos reconocen como criminal (27,6: es el «precio de sangre», aunque mal adquirido). Pero aquí se percibe un sensible desarrollo con relación a Marcos: estas autoridades influyen sobre «todo el pueblo», el cual, igual que sus jefes y pervertido por ellos, asumen solemnemente la responsabilidad de la crucifixión de Jesús, e incluso va más lejos, puesto que compromete a su posteridad en el mismo hecho.

Lucas (igual que **Juan**: 13,2.27[7]) ve tras la acción de los hombres la de Satanás (22,53). Pero Satanás manipula ante todo a las autoridades judías de Jerusalén. Son ellas las que, desde el arresto a la crucifixión, conducen todo el asunto. A estas autoridades, Lucas une los «habitantes de Jerusalén» (Hch 13,27), de los que nos dice que pidieron la crucifixión de Jesús (Lc 23,4-5.13.18.21.23). Pero también hay que señalar que, en la pasión según Lucas, la «muchedumbre» o el «pueblo» no siempre presentan rasgos hostiles. Encontramos gente de Jerusalén, junto con las mujeres que lloran, que acompaña respetuosamente a Jesús camino del suplicio. En el Calvario no están, para burlarse de Jesús, más que los jefes y los soldados. El pueblo se contenta con «mirar», después, tras la muerte de Jesús, se da golpes de pecho y se arrepiente (23,35.48). Esta presentación de los hechos no sólo no acusa a los judíos en bloque, sino que incluso protege algo a aquellos a los que tradicionalmente se les imputaba la muerte de Jesús. Lucas tiene un esquema en la cabeza y trata de apartar, a pesar de todo, de la mente de sus lectores la idea de una ruptura radical entre Israel y su Mesías, para no tener que acusar a Dios de haber roto sus propios compromisos.

Los peligros de una lectura ingenua

Antes de ser evaluada en su justa medida, la polémica antijudía está muy presente en los relatos evangélicos de la pasión. Incluso llega a alterar los hechos para ponerlos a su servicio. En este aspecto, ha sido y sigue siendo peligrosa. Resulta peligroso cuando, durante veinte siglos, los cristianos han escuchado decir en sus asambleas que los judíos de Jerusalén crucificaron a Jesús después de haberlo arrastrado al Calvario. Peligro considerablemente amplificado en razón de la autoridad de los textos que presentan así las cosas. ¿Qué antídoto se puede oponer a lo que aún es susceptible de envenenar el espíritu de los cristianos? Tenemos que descartar sin escrúpulos cualquier revisión del leccionario litúrgico que, o bien supusiera amputar el texto de los pasajes molestos, o bien tratara de volver inofensivos a éstos mediante traducciones que alteraran su sentido. No sería honrado ni para los textos ni para los fieles. Por

7. En Juan no hay ningún matiz ni distinción, pues en él se da un esquematismo simbólico donde los «judíos» se unen a Pilato en su vasallaje al «mundo» y a su Príncipe. La perspectiva, sin dejar de ser polémica, accede al nivel teológico y transhistórico.

otra parte, habría que preguntarse cómo proceder en esto que, en una u otra hipótesis, se revela como algo difícil.

Se han hecho algunas indicaciones sobre el tema del género polémico en la antigüedad judía y cristiana. Se reconoce la parte convencional y de cliché que supone. También se admite que, en los orígenes, al menos durante un cierto tiempo, esta polémica era más bien interna al judaísmo, puesto que oponía una «secta» surgida de su seno a la mayoría y sus jefes. Después ya no fue así, puesto que el movimiento cristiano, reclutando esencialmente entre los no judíos, prosiguió su destino fuera de Israel y que el desacuerdo (por lo demás recíproco) dejó de ser familiar. Por tanto, no basta con recordar el tiempo en que aún era así y se echaban en cara insultos y quejas, según reglas perfectamente establecidas entre los judíos (los textos de Qumrán nos proporcionan elocuentes ejemplos: cf. p. 22), para apartar el peligro allá donde la situación ha cambiado absolutamente.

Hoy, cuando entre los cristianos se toma conciencia de un riesgo que es demasiado real, se hace necesario repensar la teología de la Escritura. Una doctrina de la inspiración escrituraria que simplifique el trabajo al decretar que en los libros canónicos todo es a la vez de Dios y del hombre no hace más que plantear, mediante una sonora fórmula, inextricables problemas. Decir «Palabra de Dios» después de haber leído las... lindezas que Mateo (cap. 23) pone en labios de Jesús dirigidas a los «escribas y fariseos hipócritas» puede no conmover a una asamblea rutinizada, pero no podría satisfacer a espíritus honrados y exigentes. Hasta que en teología no se hayan abordado estos textos en su crudeza faltará una pieza esencial para el deseado acercamiento entre judíos y cristianos, pues la educación pastoral depende de la reflexión teológica. No hay que quejarse de que los cristianos, a partir de un análisis crítico, sean prácticamente los únicos en empeñarse en este punto: este valor es el signo de una búsqueda incansable de la verdad.

Mateo y el judaísmo: una rivalidad de hermanos enemigos

Daniel MARGUERAT

Entre la pluralidad de voces que, en el seno del Nuevo Testamento, se pronuncian sobre el destino de Israel, el evangelio según san Mateo deja escapar un sonido extraño. Ningún evangelio expresa más fuertemente la vinculación de Jesús con Israel, con sus Escrituras, con su Ley; pero asimismo, ningún escrito del Nuevo Testamento se pronuncia con tanta severidad sobre el destino del judaísmo. Mateo es a la vez el *más judío* y el *más antijudío de los evangelios*. El espectáculo que ofrece su discurso sobre Israel es desconcertante por su ambivalencia y aplastante por su firmeza. ¿Cómo entender la impresión paradójica que surge de su lectura? ¿Cómo un escrito puede dar muestras de una extrema judeidad en su teología y al mismo tiempo impedir a Israel el acceso al Reino de los cielos? En un primer momento es importante pasar revista a los lugares. Después trataremos de explicar apelando a la historia.

UNA FLAGRANTE PARADOJA

Innegablemente, Mateo es el más judío de los evangelios. Es el único en presentar esta recomendación de Jesús a los discípulos: «No vayáis a regiones de paganos ni entréis en los pueblos de Samaría. Id más bien a las ovejas perdidas del pueblo de Israel» (10,5-6). El destino judío de la misión de los discípulos está subrayado por un cariz que adopta las propias normas de la intolerancia judía: no solamente los paganos son eliminados del recorrido, sino también los samaritanos. Y cuando una mujer cananea implora piedad para su hija, durante una rara incursión en territorio siro-fenicio, el Jesús del primer evangelio justifica su rechazo con el enunciado sintético de su misión: «Dios me ha enviado sólo a las ovejas perdidas del pueblo de Israel» (15,24); la mujer logrará invertir en favor suyo este inclusivismo judío reclamando las migajas que se echan a los perrillos... La barrera entre lo puro y lo impuro, que separa a judíos de no judíos, no es levantada más que excepcionalmente.

El Señor y sus discípulos se dedicarán exclusivamente al pueblo elegido, «ovejas perdidas» en espera del pastor. La fórmula es bien conocida por los profetas (Miq 2,12; Is 53,6). «Aquel día, el Señor su Dios los salvará, pastoreará a su pueblo como un rebaño» (Zac 9,16 griego). Israel, pueblo perdido, pueblo extraviado, ve cómo la compasión de Dios se concreta en el envío de su Mesías.

Un nombre que salva

El cumplimiento de esta promesa mesiánica está inscrita además en el propio nombre de Jesús, tal como lo da a entender el evangelista en 1,20-21: «Después de tomar esta decisión, el ángel del Señor se le apareció en sueños y le dijo: 'José, hijo de David, no tengas reparo en recibir a María como esposa tuya, pues el hijo que espera viene del Espíritu Santo. Dará a luz un hijo, y le pondrás por nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de los pecados». El nombre de *Yeshúah* (abreviación de *Yehoshúah*, el Señor es salvación), por tanto, anuncia la salvación para «su pueblo».

¿Qué pueblo? Podría tratarse (ya) del pueblo cristiano. Pero en este lugar de la narración mateana (aún se está muy al principio), y si observamos que 2,6 habla del «jefe que será pastor de mi pueblo», es verosímil que «su» pueblo, el pueblo de Jesús, sea Israel, al cual le fue prometido el Mesías. Así es como la actividad de Jesús en Galilea puede ser anunciada con las palabras de Isaías 8,24: «El pueblo que habitaba en tinieblas vio una luz grande» (4,16).

Observemos también que a lo largo del primer evangelio, el Jesús de Mateo debate con los fariseos y combate sus posturas sobre la interpretación de la Torá (5,17-48; 12,1-14; 19,1-12; 22,34-40), sobre el ejercicio de la piedad (6,1-18), sobre el ritualismo (15,1-20; 23,23-28), sobre los sacrificios (5,23-24). Este horizonte interno de Israel no desaparecerá más que al final del evangelio, cuando el Resucitado envíe a sus discípulos a que bauticen y enseñen a «todos los pueblos» (28,19), es decir, al universo entero, judío y no judío.

Antes de pasar a la vertiente negativa es fundamental apuntar en la cuenta del evangelista la orientación básica de su obra: Jesús es destinado a Israel; no habla más que de Israel; no cura (salvo excepcionalmente) más que en Israel; su comprensión de la condición humana es enteramente dependiente de la Ley de Israel.

La vertiente del rechazo

La otra vertiente es la negatividad mateana con respecto al judaísmo. También ella discurre a lo largo del relato. Un análisis comparativo con Marcos y Lucas muestra a las claras que, en este punto, Mateo ha endurecido considerablemente el mensaje de sus fuentes. Para convencerse de ello basta comparar Mt 8,5-13 con Lc 7,1-10 (la curación del siervo del centurión) o Mt 13,10-17 con Mc 4,10-12 (por qué Jesús habla en parábolas).

Pero, de entrada, el cuadro está planteado en el Evangelio de la infancia (Mt 1-2). Dos polos se enfrentan alrededor del nacimiento del niño-Dios: por una parte, la figura de los paganos se concreta en la venida de los magos y la adoración del Hijo (2,1-12); por otra, la figura de Israel cobra vida en Herodes y su furia asesina (2,16-18). Estamos en los umbrales del evangelio, pero teológicamente las decisiones ya se han tomado: estos dos primeros capítulos funcionan como un preludio donde se juega el rechazo y la aceptación del Salvador. El episodio de la huida a Egipto (2,19-23) confirma este reparto en dos campos: Jesús, amenazado en su vida por un rey asesino de niños, debe buscar refugio en Egipto. Podemos darnos cuenta de que una tipología del Éxodo configura el relato, pero, trágicamente, los papeles se han invertido: el faraón domina en Jerusalén y la tierra egipcia se convierte en tierra de acogida.

La actividad pública de Jesús es precedida en el capítulo 3 por la presentación de Juan Bautista, que, según el evangelista, difunde el mismo mensaje de urgencia que Jesús (compárese 3,2 y 4,17). Ahora bien, ¿qué dice Juan? «¡Raza de víboras! ¿Quién os ha en-

señado a escapar del juicio inminente? Dad frutos que prueben vuestra conversión y no creáis que basta con decir: 'Somos descendientes de Abrahán'. Porque os digo que Dios puede sacar de estas piedras descendientes de Abrahán» (3,7-9). La llamada de Juan a la conversión se fundamenta en una fractura de la garantía de la salvación: es ilusoria la idea de que ser miembro de la alianza garantiza el amor de Dios. Israel no está protegido de la caída: Dios puede hacer que surjan descendientes de Abrahán como quiera, donde quiera...

La separación entre la muchedumbre judía y los discípulos está señalada en 13,10-17: a los discípulos les ha sido dado conocer los misterios del Reino de los cielos (para lo cual hay que entender el sentido de la venida de Jesús). Esto no le ha sido dado a las multitudes judías: «*Porque* aunque miran no ven, y aunque oyen no escuchan ni entienden». Resultado: en el juicio escatológico se les quitará hasta lo que tienen (13,12). En efecto, hay mucho de privación, de la que se trata en la conclusión de la parábola de los viñadores homicidas: «Por eso os digo que se os quitará el Reino de Dios y se entregará a un pueblo que dé a su tiempo los frutos» (21,43).

La violencia polémica con respecto a los fariseos alcanza su cumbre en la cadena de imprecaciones «¡Ay de vosotros, maestros de la ley y fariseos hipócritas!» que acompasa el capítulo 23. Desde el principio hasta el final, la escrupulosa obediencia farisea es denunciada por el Jesús de Mt como la quintaesencia del error; es dibujada a los lectores del evangelio como el paroxismo del fraude, puesto que, so capa de la minucia, descuida los imperativos más graves de la Ley, que son «la justicia, la misericordia y la fidelidad» (23,23). Las imprecaciones terminan con una lamentación ante Jerusalén, que mata a sus profetas y apedrea a los que le son enviados (23,37). «Pues bien, vuestra casa quedará desierta. Os digo que ya no me veréis más hasta que digáis: 'Bendito el que viene en nombre del Señor'» (23,38-39). Jesús se separa ya de la suerte de Jerusalén: vuestra casa, el Templo, está abandonada a una suerte que será la profanación (alusión al saqueo de la ciudad y del Templo en el año 70).

«Somos responsables de esta muerte»

En el conflicto que opone al Jesús de Mt con sus coetáneos, el último acto lo constituye el grito de la muchedumbre durante la pasión. A Pilato, que se lava las manos de la condena y se declara inocente de la sangre derramada, «todo el pueblo respondió: '¡Nosotros y nuestros hijos nos hacemos responsables de esta muerte'!» (27,25). Es de notar la insistencia: «Todo el pueblo respondió». Reclamar la sangre sobre sí es una fórmula del derecho sacral, generalmente dirigido a otros a los que se imputan los efectos de su crimen (2 Sm 1,16; 1 Re 2,33). Pero aquí, el pueblo reclama para sí mismo la responsabilidad de la sangre vertida, para él y para sus hijos. ¿Cómo interpretar estas terribles palabras? Se ha tratado de limitar su alcance a los jerosolimitanos del año 30 y a su descendencia directa. También se ha pensado que el pueblo asumía para sí la función del *go'el*, la venganza de la sangre derramada. Pero estas atenuaciones tuercen el sentido del propósito mateano: en realidad, el pueblo se declara dispuesto a que recaiga sobre sí la desgracia de la sangre vertida de Jesús (cf. pp. 10-12).

Esto es lo que el evangelista pone de relieve: Israel asume con conocimiento de causa la responsabilidad de la condena del Mesías. En el plano de la historia de la salvación, la ruptura es clara. Los judíos no son excluidos de la salvación, pero, según Mateo, la bendición ya no pasa por su pueblo. En adelante se ofrece a «todos los pueblos», judíos y no judíos (28,19). Lo inconcebible se ha producido: el pueblo elegido ha rechazado a su Mesías. No se niega el privilegio de Israel, pero pertenece al pasado.

CRÓNICA DE UNA RUPTURA ANUNCIADA

Por eso, toda la narración mateana se entiende como una etiología de la ruptura entre la comunidad de los discípulos de Jesús y la Sinagoga. Mt desarrolla su evangelio como la crónica de una ruptura anunciada. ¿Cómo asumir teológicamente una condena tan aplastante? Pero, sobre todo, ¿cómo soportar la estridente contradicción entre el áspero anatema dirigido sobre el pueblo de Israel y, por otra parte, el amor al prójimo señalado en este evangelio como la quintaesencia de la Torá (5,21-48; 7,12; 22,34-40)? ¿Cómo el Jesús de Mt puede defender el amor al prójimo, requerir que se rece por los perseguidores (5,43-48), y al mismo tiempo condenar al fuego eterno al pueblo de sus padres? Una solución consistiría en disculpar a Mt, esforzándose por comprender las razones de su violencia. Podemos discernir tres posibles excusas.

La excusa del sufrimiento

La primera excusa que se puede invocar a favor del evangelista es el sufrimiento de la Iglesia mateana. En efecto, el evangelio conserva huellas sangrantes. Declara dichosos a los discípulos-lectores «cuando os insulten y os persigan, y digan contra vosotros toda clase de calumnias por causa mía» (5,11-12). Más claramente aún, el discurso de envío misionero a Israel (Mt 10) enumera todos los sufrimientos y la oposición que los discípulos-lectores van a soportar por parte de Israel.

Este discurso refleja la situación de la comunidad a la que se dirige el evangelio: una Iglesia judeo-cristiana cuya misión judía se ha saldado con un fracaso. Poco después del año 70, es decir, después de la tragedia de la Guerra judía que redujo al polvo el Templo de Jerusalén, el judaísmo que se reconstruye excluye de sus bancos a los marginales, a los *minim*, entre los cuales figuran los judeo-cristianos. En el momento en que el evangelio se les dirige, los cristianos de Mt emergen justamente de esta expulsión de la Sinagoga que les priva de sus raíces, de su tradición, de sus Escrituras, de la coexistencia con sus hermanos y hermanas en el judaísmo. La violencia que se despliega con respecto a los fariseos, convertidos en los jefes de fila de este judaísmo que sobrevive a la pérdida del Templo, se corresponde exactamente con la fragilidad de la Iglesia de Mt. Hay que adivinar tras el evangelio el drama de un cristianismo traumatizado, de un cristianismo desposeído de su tradición y que busca un futuro.

La redacción del evangelio se lleva a cabo, pues, en un giro histórico y teológico decisivo para la Iglesia mateana, y, en este momento crucial, el evangelista quiere participar. Alienta y equipa teológicamente a su comunidad para que abandone su judeo-cristianismo estricto para entrar en la aventura de la misión pagana. Ahora se entienden las razones de la violencia mateana: esta Iglesia está herida por la repetida hostilidad con la que le tratan los judíos que han quedado ligados a la Sinagoga. Su misión entre Israel ha fracasado y, aquí o allá, el choque entre los misioneros cristianos y el resto del judaísmo ha sido sangrante (22,2-6). Sin embargo, es posible señalar una objeción: ¿legitima el sufrimiento padecido este anatema teológico? ¿Puede un cristianismo, incluso mártir, privar a Israel de las promesas seculares de Dios?

Un contraejemplo para la Iglesia

Se podría invocar una segunda excusa para descargar a Mt. En el sentido de las palabras que cierran el evangelio (28,18-20), los judíos no son ex-

cluidos de la misión universal. Se requiere hacer discípulos de «todos los pueblos» (28,19). Pero, aunque es verdad que el evangelio culmina en un horizonte universalista, y que la salvación se vuelve accesible a cualquier individuo, no lo es menos que la elección en adelante ya no pasa por el pueblo elegido.

Ya no hay «nuevo Israel»

Tercera excusa posible: como ya se ha sugerido a propósito de 21,43, la Iglesia cristiana no se reinstala en los títulos y la dignidad que se rechazan para Israel. Los cristianos jamás son llamados a formar un «nuevo Israel». Al contrario, los cristianos son dejados frente a un futuro incierto donde la salvación se les promete con la reserva de una obediencia activa. Por tanto, la Iglesia mateana no se instala en las ruinas de Israel; avanza hacia el juicio escatológico, que seleccionará entre los muchos llamados y los pocos elegidos (22,14).

Así pues, la caída de los fariseos no se exhibe en el evangelio por deseo de venganza; al contrario, sirve de contramodelo, para advertir a la Iglesia del desastre que le aguarda si se duerme en la certeza de su salvación. La gracia se puede perder: ésa es la lección teológica que Mt ha deducido de la destrucción del Templo. Pues interpreta la caída del Templo –aunque no es el primero– como el castigo de Dios por la infidelidad de los suyos. Por tanto, hay que hacer notar que el fracaso de Israel no está integrado en un canto de victoria; sirve de advertencia a los cristianos del peligro que les aguarda igualmente. El añadido redaccional de la alegoría del vestido de boda (22,11-14) a la parábola de la invitación al banquete (22,1-10), mediante la cual la amenaza para los creyentes sucede al juicio sobre Israel, lo muestra elocuentemente.

Circunstancias atenuantes

Entre los argumentos esgrimidos para descargar a Mt, el primero (el sufrimiento padecido) permite explicar la violencia teológica por una situación histórica de fragilidad. El segundo argumento sugiere la apertura universal de la misión mateana. El tercero consiste en decir que Mt no pone la teología del juicio al servicio de un resentimiento revanchista, sino que sabe volver contra su Iglesia la amenaza del juicio.

Aquí tenemos, en el mejor de los casos, circunstancias atenuantes. No habría que pensar que de este modo absolvemos a Mt de su abuso de autoridad hacia Israel; ¿podríamos hacerlo? Hay que dar un paso más. Este paso suplementario consiste en entender lo que se desarrolla exactamente entre el judeo-cristianismo mateano y la Sinagoga. O mejor: ¿qué ocurrió inmediatamente después del 70 entre el judaísmo cristiano de Mt y el judaísmo de la reforma farisea? Respondiendo a esta pregunta tendremos ocasión de ver que el antijudaísmo de Mateo es una cuestión histórica antes que un asunto teológico.

EL JUDAÍSMO SECTARIO

Recientemente se han dedicado algunos estudios a lo que se llama la «sectarización del judaísmo». ¿Qué se quiere decir con esto? La característica del judaísmo del segundo Templo, el judaísmo de después del exilio, consiste en abrir la discusión sobre la identidad del verdadero Israel. El regreso de los deportados de Babilonia desencadenó un debate sobre la cuestión de saber quién representaba a los *bene haggoláh*, los hijos de la raza santa, los descendientes del Israel preexílico, si los exiliados o los que habían quedado en Palestina. Esdras y Nehemías, especialmente, aguzaron esta cuestión contra los israelitas residentes, cuya herencia teológica será ase-

gurada por los samaritanos. Pero, ¿dónde cristaliza el debate? Cristaliza en la recepción y la interpretación de las tradiciones escriturarias. Así, la progresiva fijación del canon de la Biblia hebrea resulta de luchas entre las diferentes corrientes del judaísmo, lo mismo –habría que añadir– que la delimitación del canon del Nuevo Testamento.

Pero lo más importante es señalar que la tendencia a la sectarización judía se intensificó a partir del período macabeo. El judaísmo se desarrolló en una pluralidad arborescente donde cada corriente se autodefinió por una interpretación específica de los textos. La interpretación de los textos escriturarios «no era simplemente una forma de actividad literaria e intelectual que se practicaba en esa época. Por el contrario, era decisiva para el modo en que la comunidad se entendía a sí misma, para saber quién formaba parte de ella y cómo había que considerarla» (J. Blenkinsopp).

La exégesis de la Torá y de los escritos proféticos representa, pues, esta actividad donde se encuentra y se reúne la pluralidad del judaísmo; pero, al mismo tiempo, esta interpretación de los textos es el lugar donde se dividen y se separan estos grupos, reivindicando cada uno para sí la auténtica lectura, que rechaza para los otros. Por tanto, la Torá funciona como el medio identitario del judaísmo en el siglo I, lugar de identificación y de separación.

Si se habla aquí de sectarización del judaísmo, no es para oponer ortodoxia y herejías (esta estructura no aparece más que a finales del siglo I con la *birkat ha-minim*, cf. p. 44). Hasta el año 70, el judaísmo conoció una increíble diversidad, que apenas podemos imaginar hoy tras el endurecimiento que sufrió bajo la batuta farisea; así se llevó a cabo el paso de un judaísmo sectario a un judaísmo normativo.

Un proceso de autodefinición

¿Qué hay que entender entonces por judaísmo sectario? Una secta se puede definir por su carácter minoritario; pero ese rasgo es sociológicamente insuficiente. Se la puede definir por su oposición a las normas establecidas por una corriente mayoritaria; pero ese rasgo no cuadra bien con un judaísmo desgajado en múltiples ramificaciones. Consciente de estas aporías, L. M. White definió la secta por su reivindicación a realizar más plenamente los propios valores sobre los que la corriente mayoritaria pretende fundamentarse; la secta aparece así como una especie de «movimiento desviado o separatista dentro de una cultura dominante homogénea y definida desde el punto de vista religioso».

Esta definición se corresponde bastante bien con el judaísmo del primer siglo, donde el afán perfeccionista, mucho más que la negación de los valores de la sociedad ambiente, caracteriza la etiqueta sectaria. Evidentemente, los grupos sectarios en el seno del judaísmo rivalizan en el terreno de la Torá. El fenómeno de la sectarización representa, pues, un proceso de autodefinición de grupo mediante separación de otras corrientes, fijando cada grupo su identidad por la lectura que hace de las Escrituras.

En mi opinión, no hay más que acudir a la literatura esenia o qumránica para verificar lo acertado de este punto de vista. La identidad de la secta de Qumrán se fragua a través de su exégesis de la Torá, y la rigurosa *halaká* que se desprende de ella apunta a garantizarle una pureza que el grupo niega al sacerdocio del Templo de Jerusalén. De esta manera, el judaísmo se ramificó en sectas –y se trata de añadir al panorama saduceos, fariseos, samaritanos, zelotas y apocalípticos–. Entre estas sectas, la rivalidad se lleva a cabo no por oposición de valores, sino por afán de obediencia a la Torá.

Volvamos a Mt. El marco de comprensión que se acaba de construir ilumina de forma brillante el con-

flicto subyacente en el primer evangelio. Cristianismo y judaísmo no se enfrentàn aquí a la manera joánica, es decir, como dos sistemas religiosos heterogéneos. De hecho, estamos hablando de dos variedades de judaísmo: el judaísmo de Mt, vinculado a la fe en el Mesías Jesús, y el judaísmo fariseo, dominado progresivamente por la figura de los rabís. Cada uno reivindica para sí la exégesis correcta de la Torá. Cada uno reivindica para sí la obediencia que conduce a la salvación y se la niega al otro grupo. Cada uno reivindica la herencia de la historia de la promesa, tal como la desarrollan las Escrituras, y esto nos hace caer en la cuenta de la función apologética de las citas de cumplimiento mateanas. La comparación con un documento qumránico permitirá concretar este punto de vista.

Mateo y Qumrán: la misma lucha

La línea de ruptura entre Mt y el judaísmo pasa, sin dudarlo, por Cristo: en Jesús-Emmanuel se concreta la presencia última, la presencia plena de Dios entre los suyos (1,23). Pero ¿en qué es Jesús tan singular? Mt sabe poner de relieve, en sus gestos de curación, la presencia, la atención misericordiosa de Dios: «Él tomó nuestras flaquezas y cargó con nuestras enfermedades» (8,17, citando Is 53,4). Pero, a los ojos de Mt, la unicidad de Jesús se sitúa esencialmente en otro plano: es el intérprete soberano de la Ley (5,17-48). La autoridad de Jesús sobre la Torá es la que conduce a la ruptura al cristianismo de Mt y a la Sinagoga.

La violencia de la ruptura estalla en esta denuncia del Cristo mateano, que surge al final de la cadena de imprecaciones del capítulo 23: «¡Ay de vosotros, maestros de la ley y fariseos hipócritas, que edificáis sepulcros a los profetas y adornáis los mausoleos de los justos! Decís: 'Si hubiéramos vivido en tiempos de nuestros antepasados, no habríamos colaborado en la muerte de los profetas'. Pero lo que atestiguáis es que sois hijos de quienes mataron a los profetas. ¡Colmad también vosotros la medida de vuestros antepasados! ¡Serpientes, raza de víboras! ¿Cómo escaparéis a la condenación del fuego eterno?» (23,29-33).

¿Que ocurre aquí? No es difícil señalar el proceso que acabamos de describir: una variedad de judaísmo se dirige aquí contra otra, reivindicando para sí la pertenencia a los *bene haggoláh* y rechazando a los otros hacia el lado de la transgresión. Una forma de judaísmo reclama para sí la filiación de los profetas y echa sobre la otra la descendencia de los enemigos de Dios. Excluido de la Sinagoga y, por tanto, desgajado de la alianza, el judeo-cristianismo mateano reacciona acaparando para sí la herencia de la promesa.

Una rivalidad de hermanos enemigos

Aquí estamos, en rigor, en el marco de una controversia interna del judaísmo. La rivalidad es una rivalidad de hermanos enemigos. La herencia que se disputan se puede decir con dos palabras: la Ley y los Profetas (5,17; 7,12; 11,13; 22,40). El furor mateano se explica en el conflictivo juego del judaísmo sectario, donde ensombrecer al adversario y retirarle los beneficios de la alianza pertenece al arsenal ordinario de una controversia de tipo familiar.

A título de comparación, éste es un fragmento del Himno IV de Qumrán, donde el Maestro de Justicia vitupera a sus adversarios: «Ellos son hipócritas; conciben los proyectos de Belial, te buscan con corazón doble y no están firmes en tu verdad. Sus pensamientos son una raíz que produce frutos envenenados y amargos, e investigan con la obstinación de su corazón... Pero tú, oh Dios, tú les responderás juzgándolos con tu poder (según) sus ídolos y según la multitud de sus pecados, para que sean cogidos en sus

pensamientos; ellos, que han hecho defección de tu alianza. Y cuando llegue tu juicio, suprimirás a todos los hombres engañosos y ya no se verá más a videntes de error» (IV,13-15a.18b-20a).

¿Quién se atrevería a juzgar a Qumrán como antijudío? Ahora bien, la violencia polémica del Maestro de Justicia contra el judaísmo judaíta no tiene nada que envidiar a las palabras de Jesús. En Mt, los otros son hipócritas, de los que se pide a Dios que los mande al fuego eterno; en Qumrán son hipócritas, instrumentos del diablo (Belial), idólatras, de los que se pide a Dios que los destruya en el juicio.

¿VERDADERAMENTE ES ANTIJUDÍO MATEO?

¿Qué pensar de la acusación de antijudaísmo lanzada contra Mt? Ahora nos damos cuenta de que peca de anacronismo. Las dos magnitudes presentes, el judeo-cristianismo de Mt y el judaísmo de obediencia farisea, son ambos, en las mismas condiciones, emanaciones de la nebulosa judía anterior al año 70. Tanto uno como el otro son brotes del judaísmo del segundo Templo. ¿Cómo calificar de antijudío a un autor, él mismo judío, que aboga –con su pasión teológica– por el auténtico judaísmo de su comunidad? ¿Cómo tachar de antijudaísmo un escrito que no solamente utiliza los mismos recursos que Qumrán en situación de conflicto, sino que incluso va más lejos que los esenios de Qumrán, pues a ellos no les repugna arrogarse el título de «verdadero Israel»?

Si se quiere evaluar correctamente el alcance de la argumentación mateana, y si se quieren evitar los errores de perspectiva, es indispensable resituarla en su dinámica histórica. De este modo, terminaría esta parte dedicada a Mt distinguiendo en él tres estadios históricos sucesivos.

En el *primer estadio*, Mt redacta su evangelio: su Iglesia acaba de ser excomulgada por la Sinagoga, y Mt reacciona utilizando el arsenal de controversia que le resulta familiar. Estamos en torno a los años 70.

En el *segundo estadio*, la apertura a la misión pagana llevada a cabo por Mt ha tenido éxito; su comunidad se ha separado de la órbita del judaísmo para unirse a la gran Iglesia, de mayoría pagano-cristiana. Pero la gran Iglesia, que recibe el evangelio de Mt, y que, por otra parte, lo acoge muy favorablemente, ya no participa de la disputa familiar. Recibida desde fuera del debate judío, la polémica mateana cambia entonces de estatuto; ya no justifica la identidad de una secta judía, sino que legitima un sistema religioso desgajado de la institución sinagogal; en este momento, pero sólo en este momento, se puede hablar de antijudaísmo.

El *tercer estadio* es la acogida del evangelio en el canon del Nuevo Testamento, estabilizado desde finales del siglo II. La aculturación de Mt encuentra ahí su culminación: el evangelio seleccionado por la Iglesia para formar parte de la recopilación normativa de sus Escrituras liga definitivamente a la identidad cristiana el rechazo de un judaísmo entre tanto erigido en movimiento monolítico. Se enfrentan dos bloques. Desde entonces, el evangelio de Mt contribuirá al ascenso de un cristianismo legitimando la demonización de los judíos. ¿Hay que imputarle la responsabilidad de este uso inesperado, imprevisto y desviado con respecto al programa original? Los detractores de Mt cuando menos deberían reconocer en el haber del autor una intención que la historia trágicamente ha vuelto caduca.

Judíos y cristianos según Lucas-Hechos: una búsqueda de identidad

Daniel MARGUERAT

La pregunta por las relaciones entre judíos y cristianos en la obra de Lucas se ha convertido, desde 1980, en un punto de interés y de enfrentamiento en la exégesis[8] El debate, vehemente, tiene como clave saber en qué caso el antijudaísmo es un dato interno de la Escritura y en cual otro es un efecto perverso de su lectura La focalización en Lucas-Hechos se explica por una razon específica del propio escrito de todos los textos del Nuevo Testamento, la obra de Lucas presenta no la imagen más negativa del judaísmo, sino la más difícil de determinar

Los cincuenta y dos capítulos de historia que van desde Lc 1 a Hch 28 conducen al lector y la lectora desde el Templo de Jerusalén, comienzo del evangelio, a la capital del Imperio, donde se cierra el libro de los Hechos De Jerusalén a Roma ¿Qué relación mantiene aquí el cristianismo con el judaísmo? ¿Es simbólico el camino de Jerusalén a Roma? ¿Ha vuelto la espalda el Dios de Lucas al judaísmo para adoptar a Roma y al cristianismo pagano? ¿Se construye el cristianismo, según Lucas, sobre el repudio del judaísmo[9]? Ésta es la cuestión que hay que resolver, y sobre la cual los exegetas están hoy completamente divididos

Mi estudio procede en cinco etapas La primera presenta dos posibles lecturas de Lucas-Hechos y enuncia una hipótesis para superar este conflicto de lecturas *Esta hipótesis será desarrollada en tres investigaciones* sucesivas· examinaré en primer lugar el esquema de la ruptura entre Pablo y la Sinagoga (p 27), después la evolución del papel de los actores judíos en el evangelio y en los Hechos (p. 30), y finalmente el desenlace de

8 Este texto resume una primera publicacion aparecida en D MARGUERAT (ed), *Le dechirement Juifs et chretiens au premier siecle* (Le Monde de la Bible 32, Geneve, Labor et Fides, 1996) 151-178

9 Se podría protestar por el anacronismo de la pregunta En efecto, entre los años 30 y 60, es decir, en el nivel de la historia *narrada*, cristianismo y judaismo no constituyen entidades separadas ni teológica ni sociologicamente, los cristianos son a lo mas una variante de judaismo reconocida *como una «secta» dentro de este* (Hch 24,4 14, 28,22), del mismo orden que el partido saduceo o los circulos fariseos (designados con el mismo termino *hairesis* Hch 5,17, 15,5, 26,5) Pero la pregunta es pertinente en el nivel de la *narracion* de la historia, es decir, en tiempo de Lucas en torno a los años 80, el cristianismo al cual se dirige vive separado de las «sinagogas de los judios» (Hch 13,5, 14,1, 17,1 17), incluso aunque las relaciones no estan cortadas y el debate aun permanece abierto de alguna forma

la crisis abierta con el judaísmo en Hch 21-28 (p. 33). Una conclusión recogerá los resultados en torno a la búsqueda cristiana de identidad (p. 35).

ISRAEL, UN ROSTRO CON DOS CARAS

¿Cómo se presenta en Lucas-Hechos la relación cristianismo-judaísmo? Una posible lectura consiste en entender Lucas-Hechos como la *historia de un doble fracaso*: ni Jesús ni los apóstoles llegaron a convencer a Israel de que Dios había abierto una brecha en la historia de la salvación. Ningún escrito del Nuevo Testamento carga tan dramáticamente a los judíos con la responsabilidad de la muerte de Cristo. Después de Pentecostés, primero Pedro (Hch 3,14-15; 4,27) y después Esteban (7,51-53) denuncian a los judíos como los responsables de la muerte de Jesús. Pablo, tan pronto como se convierte, es amenazado de muerte por sus correligionarios de Antioquía (9,23); y, a pesar de sus incesantes esfuerzos por convencer a sus hermanos, «los judíos» no desisten ante ningún medio, legal o ilegal, para tratar de abatirlo [10], hasta querer lincharlo ante el Templo de Jerusalén (21,27-36). El final de los Hechos suena entonces como el adiós a un Israel enrocado en su endurecimiento; la salvación va a los paganos porque los judíos no la han querido (28,28). Balance de la lectura: el pueblo elegido se hace enemigo de Dios. Contumaz en el endurecimiento, Israel es despedido de la historia de la salvación a causa de su increencia.

Esta lectura era unánime en el mundo de la exégesis hasta el comienzo de los años 70, cristalizada en torno al monumental comentario de E. Haenchen (1956); corresponde en el fondo a la recepción tradicional de Lucas-Hechos en la historia, de la que sabemos la importante función que desempeñó en el establecimiento de la legitimidad cristiana frente a Israel.

Pero el consenso se rompió en pedazos. El primer ataque vino en 1965 de Jacob Jervell, en un estudio con un título programático: *The Divided People*. En su opinión, Lucas-Hechos no orquesta el triunfo de la gentilidad cristiana sobre las cenizas de la historia judía, sino que expone la historia del desgarro de Israel: los paganos no deben heredar las promesas por el fracaso de la misión judía, sino por su éxito parcial. Así, la Iglesia no constituye un «nuevo Israel» que reemplazaría al antiguo; ella continúa el «antiguo Israel cuyas promesas fueron cumplidas, puesto que una parte importante del pueblo se convirtió». La relectura propuesta de Lucas-Hechos da testimonio de una impresionante inversión del paradigma; la relación cristianismo-judaísmo según Lucas se invierte de lo negativo a lo positivo para mostrar que, en lugar de rechazar a los judíos y de separar a la gentilidad cristiana de Israel, Lucas se esfuerza, por el contrario, en vincularla al judaísmo.

Leído desde esta óptica, Lucas-Hechos hace ver que la oferta de salvación a los paganos está planteada de entrada como el cumplimiento de las Escrituras; Simeón lo anuncia al comienzo del evangelio: la revelación a los paganos será «gloria de tu pueblo Israel» (Lc 2,32, citando Is 42,6; 49,6). Las escrituras proféticas, que Lucas usa como una prueba de cumplimiento, recuerdan constantemente este hecho a los lectores. El autor de los Hechos insiste en el hecho de que la comunidad cristiana de Jerusalén está compuesta por «miles de judíos [que] son ahora creyentes, y todos son fieles observantes de la ley» (Hch 21,20). Los primeros cristianos, según Hch 1-5, viven en torno al Templo y se entienden a sí mismos como una parte de Israel, lo mismo que Pablo, que no deja de probar su

10. Hch 13,45.50; 14,2-5; 14,19; 17,5-8; 17,13; 18,6.12-13; 23,12-22; 24,1-8; 25,5. La presencia de un esquema estereotipado acción misionera / oposición (frecuentemente judía) / extensión de la misión, ha sido señalada últimamente por L. M. Wills.

obediencia escrupulosa a la Ley de Moisés (16,3; 21,20-26; 24,14) y de reivindicar su identidad de judío: «Yo soy judío. Nací en Tarso de Cilicia» (Hch 22,3). Finalmente, se subraya que el perdón ofrecido a los judíos aparece en todos los discursos misioneros (2,37; 3,19; 7,60; 13,38-39), lo mismo que Jesús, que, después de haber lamentado la suerte de Jerusalén (Lc 23,28), ofrece su perdón en la cruz (23,34).

¿Por qué lectura optar? Es evidente que la elección adoptada por el lector tiene enormes repercusiones sobre el diálogo judaísmo-cristianismo. Por una parte, el pueblo judío es despojado de las promesas; Lucas-Hechos hace que hable la violencia que separó en el primer siglo Iglesia y Sinagoga. Por otra, judaísmo y cristianismo son articulados en una relación de continuidad sustancial; la ruptura entre Iglesia y Sinagoga es lamentada como una distorsión teológica indeseable desde el punto de vista de Lucas. Un observador exterior podría preguntarse si unos y otros han leído los mismos Hechos de los Apóstoles...

Por mi parte, mirando con atención el texto de Lucas-Hechos, llego a un resultado turbador: cada una de las dos lecturas parece defendible. Cada una tiene buenos argumentos para hacer valer, pues estas dos lecturas –como toda lectura– seleccionan algunos rasgos del texto y ocultan otros. Insisto, por tanto: los dos paradigmas tienen en qué apoyarse en el texto. Entonces ¿hay que optar según las inclinaciones ideológicas y elegir el Lucas que nos convenga?

Mi hipótesis es que no tenemos que elegir una de las lecturas *contra* la otra. Pretendo que el callejón sin salida pueda ser superado si se intenta asumir una y otra, pues ambas indican que el rostro del judaísmo en la obra de Lucas no se reduce a una ecuación simple. El hecho de que se puedan desarrollar –de forma convincente– dos lecturas antagónicas de Lucas-Hechos a propósito de la cuestión del judaísmo señala una tensión en el propio escrito. Cada una de las lecturas se queda en uno de los polos y tiende a no ver el otro. Las dos imágenes en tensión que aparecen cuando se yuxtaponen las lecturas son cada una de ellas un componente de la obra de Lucas[11]. Por tanto, propongo no reducir esta tensión, sino interpretarla teológicamente, pues es constitutiva de la imagen del judaísmo en Lucas.

Se puede aportar un primer indicio en favor de la exploración de esta hipótesis. Si Lucas consideraba que la Iglesia simplemente se instalara en lugar de Israel, si únicamente quería presentar un Dios procristiano y antijudío, ¿por qué esforzarse en componer un cuadro tan completo? ¿Por qué insistir en la conversión de los judíos en la diáspora? ¿Por qué reducir a una importancia irrisoria en el relato de los Hechos la evangelización de los paganos, que no es contada en detalle más que en Listra (14,8-18) y Atenas (17,16-34)? No hay que ignorar esta paradoja por la cual el libro de los Hechos, orientado completamente hacia la misión pagana, dedica la inmensa mayor parte de la narración a describir el rechazo opuesto por los judíos a la predicación cristiana. Pero, por el contrario, si el cristianismo no era para Lucas más que una pura continuidad de la historia de Israel, ¿por qué ensombrecer en este punto el retrato de los judíos hasta hacer de ellos los villanos de la historia, volviendo obsesivamente sobre su agresividad hacia los apóstoles (Hch 3-5), hacia Esteban (Hch 7), hacia los cristianos de Jerusalén (Hch 8), hacia Pedro (Hch 12), hacia Pablo (Hch 13-26)?

La dificultad de mi lectura es que debe mostrar por qué –según la feliz fórmula de François Bovon– Lucas-

11. Corresponde a J. B. TYSON haber sido el primero en proponer una lectura de Lucas-Hechos que trata de integrar las dos imágenes antagónicas del judaísmo (*Images of Judaism in Luke-Acts*). En su opinión, la narración tiene un cariz apologético que hace pasar al lector de una relación fusional con Israel (Lc 1-2) al rechazo odioso de los judíos (Hch 28). El resultado final al que yo llego es, como se verá, muy diferente.

Hechos es, de todos los libros del Nuevo Testamento, el escrito a la vez «más abierto al universalismo y el más favorable a Israel»[12]. La identidad judía en la obra de Lucas supone dos rostros opuestos, uno afecta al otro, uno se articula con el otro, de modo que con el cristianismo se compone una relación donde se mezclan continuidad y discontinuidad. Se advertirá que la cuestión de la imagen del judaísmo se plantea aquí de una forma muy diferente del evangelio de Mateo y del de Juan, donde la imagen es homogénea. La obra de Lucas no ofrece un rostro uniforme del judaísmo, sino dos caras diametralmente opuestas, y con la ayuda de estos dos parámetros, continuidad y discontinuidad, es como Lucas considera para el cristianismo de su tiempo la relación entre la Iglesia y la Sinagoga.

¿Cuál puede ser la coherencia de semejante dialéctica? Me propongo demostrarla comenzando por examinar el esquema de ruptura entre Pablo y la Sinagoga[13]. Es mi primera investigación.

UN MODELO PROFÉTICO DE RUPTURA

Comencemos por considerar de qué forma Lucas termina su obra. El cuadro final del libro de los Hechos (28,16-31) pone en escena a Pablo, que llega preso a Roma. El apóstol se apresura a encontrarse con una delegación judía, a la que asegura que «sin haber hecho nada contra el pueblo ni contra las costumbres de nuestros antepasados, fui detenido en Jerusalén» (28,17). Más tarde, el apóstol predica, pero el auditorio está dividido: unos son convencidos, otros no (28,24). Entonces, Pablo cita las famosas palabras de Isaías (6,9-10): «Ve a este pueblo y diles: 'Oiréis, pero no entenderéis, miraréis, pero no veréis. Porque se ha embotado el corazón de este pueblo...'» (28,26-27). El apóstol concluye anunciando que esta salvación de Dios ha sido ofrecida a los paganos, ellos la escucharán (28,28).

La composición de esta escena no sorprende al lector o lectora de los Hechos. A la llegada a una ciudad, Pablo empieza por dirigirse a sus hermanos judíos, pero ante el fracaso encontrado, se vuelve a los paganos, que acogen el Evangelio con alegría: éste es un esquema que Lucas ha reproducido desde el comienzo de la misión paulina (Hch 13) con una regularidad rayana con la monotonía. En Antioquía de Pisidia (13,42-52), en Iconio (14,1-7), en Tesalónica (17,1-9), en Berea (17,10-14), en Corinto (18,1-10), en Éfeso (19,8-10) se repite el mismo esquema. Ahora bien, este guión presenta en Roma dos variantes que le distinguen del estereotipo. La *primera* es que la predicación de Pablo en Roma no es unánimemente rechazada, sino acogida de forma diversa. La *segunda* variante es que el encuentro se lleva a cabo en dos tiempos: los interlocutores, primeramente interesados en saber más sobre la secta a la que Pablo pertenece (28,22), se reparten enseguida entre convencidos y escépticos (28,24). Pero el ya clásico estudio de Jacques Dupont sobre la conclusión de los Hechos hace ver que este

12. F. BOVON, «Études lucaniennes. Rétrospective et prospective»: *RThPh* 125 (1993) 128.

13. En mi opinión, la exégesis de Lucas-Hechos, si se quiere adecuar a su objeto, debe satisfacer dos condiciones metodológicas que guiarán mi demostración: 1) al constituir el evangelio y el libro de los Hechos una entidad literaria y teológica, la lectura de los Hechos debe tener en cuenta los modelos interpretativos dispuestos en el evangelio, así como el juego de semejanzas y desemejanzas creado por el autor entre los dos escritos; 2) la teología lucana, siendo de tipo narrativo, debe ser percibida allí donde se ofrezca, es decir, no en enunciados sistemáticos, ni a priori en una argumentación, sino en la disposición del relato, en sus citas, sus giros, sus vueltas atrás, sus insistencias. Estos dos principios heurísticos han sido puestos en práctica notablemente por R. C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation* II (Philadelphia, 1986).

mismo esquema en dos tiempos (interés inicial y después cambio de actitud) se ha manifestado ya antes en el relato, al comienzo de la misión paulina[14].

Durante la predicación en la sinagoga de Antioquía de Pisidia (13,12-52), que inaugura la misión de Pablo con Bernabé, asistimos al mismo proceso. *Primer tiempo*: Pablo predica, releyendo la historia de la salvación a partir del linaje davídico, y termina con una llamada a aceptar la «justificación que no habéis podido lograr con la Ley de Moisés» (13,38: el vocabulario suena muy paulino). Un buen número de «judíos y prosélitos que daban culto a Dios» (13,43) se interesan; ruegan a los misioneros que regresen. *Segundo tiempo*: el sábado siguiente, en presencia de «toda la ciudad» reunida para escuchar la palabra del Señor (13,44), los judíos contradicen a Pablo blasfemando. Éste declara que se dirigirá entonces a los paganos, y fundamenta esta misión en la profecía de Isaías (49,6): «Te he puesto como luz de las naciones, para que lleves la salvación hasta los confines de la tierra». Como reacción, los judíos fomentan un tumulto en la ciudad y consiguen que se expulse a Pablo y Bernabé (13,50).

Vale la pena observar de cerca esta ruptura, pues establece una relación de causalidad entre el rechazo judío y la extensión de la predicación a los paganos. Examinaremos sucesivamente las causas de la ruptura, la justificación que da de ella Pablo y las modalidades de esta ruptura.

1. ¿Cuáles son las **causas**? La crisis no se desencadena con la lectura cristológica del Salmo 2, como sería de esperar (13,33), sino en presencia de «toda la ciudad» reunida en torno a los misioneros (13,44) y ante su éxito (13,48). ¿Quién compone esta asamblea? La expresión «toda la ciudad» señala un auditorio mixto, judío y pagano. La oposición que establece el v. 45 entre los «judíos» y la «multitud» da a entender que esta última está compuesta por temerosos de Dios o personas no agregadas a la sinagoga, en todo caso paganos. Nos equivocaríamos si redujéramos la reacción judía a una manifestación de simples celos ante el éxito de los misioneros cristianos. En efecto, Lucas señala en qué punto preciso estalla el conflicto: es la difusión de la «palabra del Señor» a la multitud pagana la que resulta intolerable a los judíos de Antioquía.

2. ¿Cómo **interpreta** Pablo el rechazo de los judíos de Antioquía (13,46-47)? El apóstol menciona que *primero* es a ellos a los que se debe dirigir la palabra; por tanto, la prioridad de Israel es respetada, pero el «primero» sostiene la extensión que contestan sus interlocutores. Pablo afirma después que rechazar esta palabra equivale a juzgarse a sí mismo «indigno de la vida eterna» (13,46): por tanto, Israel se aparta de una gracia que creía poseer. La cita de Is 49,6 señala, por último, que la oferta universal de la salvación, ante la cual se indignan los judíos, está inscrita, sin embargo, en la línea de la Escritura.

3. ¿Cómo se **produce** la ruptura? El gesto de Pablo y Bernabé, sacudiendo el polvo de sus pies a la salida de la ciudad que los ha echado, es bien conocido (13,51); incluso conviene extenderse un poco en el sentido de ese rito. Jesús lo manda a los Doce (Lc 9,5) y a los Setenta y dos (Lc 10,11) a modo de testimonio contra la ciudad que no los acoja. El autor de los Hechos atribuirá un gesto análogo a Pablo antes de romper con la sinagoga de Corinto (18,6)[15], pero,

14. J. Dupont, «La conclusion des Actes et son rapport à l'ensemble de l'ouvrage de Luc», en *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres* (Lectio Divina 118; Paris, Cerf, 1984) 457-511, sobre todo 486-489.

15. Hay que fijarse en una divergencia entre 13,51, donde se sacude el polvo de los pies, y 18,6, donde lo que se sacuden son los vestidos (con el mismo verbo). R. L. Brawley ve ahí una idéntica función de significar la ruptura, pero con una gradación que va del vestido (Pablo abandona la sinagoga de Corinto, pero no la ciudad) a los pies (los enviados salen de Antioquía).

en este último caso, el apóstol hace la interpretación: «Vosotros sois los responsables de cuanto os suceda. Mi conciencia está limpia. En adelante, pues, me dirigiré a los paganos». Éste es el sentido que hay que retener aquí: el rito de los pies sacudidos no significa maldición; imputa a los judíos la responsabilidad del rechazo y absuelve a Pablo de cualquier culpabilidad en la ruptura. Lo más sorprendente después de esta crisis es observar que, en la siguiente ciudad, Iconio, Pablo y Bernabé se dirigen a la «sinagoga de los judíos» (14,1)... donde empieza otra vez la misma historia: conversión de los judíos *y de los griegos*, suscitando la cólera judía, que levanta a la ciudad contra los apóstoles. Más tarde, en Corinto, como acabamos de ver, Pablo jura por segunda vez que «en adelante, pues, me dirigiré a los paganos» (18,6)... pero el primer nombre de convertido señalado a continuación es el de Crispo, jefe de la sinagoga (18,8).

¿Qué significan estas vueltas atrás? ¿Acaso Lucas trata de pintar un Pablo impulsivo, que después rechaza de golpe su cólera? La respuesta hay que buscarla más profundamente. Conduce al núcleo de la concepción lucana del pueblo de Dios. Según Lucas, los paganos no reemplazan a Israel en el plan de Dios; se unen al pueblo de Dios y lo amplían hasta dimensiones mundiales. Por eso Pablo vuelve incesantemente a la sinagoga, y por eso en el final de los Hechos su predicación se dirigirá todavía a los judíos (28,17-28). Esta ampliación de Israel a las naciones no sólo fue profetizada (13,47), sino que, en opinión de Lucas, los paganos que se agregan al pueblo elegido no hacen perder nada a Israel. Lo que está en juego es nada más y nada menos que la realización de las profecías, a las que el pueblo elegido está a punto de sustraerse.

El gesto de ruptura de Pablo y Bernabé no se limita a Antioquía; es un símbolo de una relación que está deteriorándose entre los enviados cristianos y la Sinagoga. A este respecto, convendría relacionar el comienzo de la misión paulina (Hch 13,13-52) con el comienzo del ministerio de Jesús (Lc 4,16-30). El mismo lugar: una sinagoga. El mismo interés de los oyentes en un primer momento: admiración. El mismo rechazo en un segundo momento: a Jesús le falta poco para que lo maten. ¿En qué sentido funciona este texto como modelo? Primeramente, porque la oposición Israel/naciones está elaborada en él como ejemplo de las gracias ofrecidas a los paganos a través de Elías y Eliseo (4,24-27); como Lucas gusta de hacer, aquí compone un cuadro en el que anticipa una verdad aún futura en el orden del relato, que es el rechazo de la palabra por parte de Israel y su acogida por las naciones. En segundo lugar, el episodio funciona como modelo porque el destino de Jesús es interpretado en él con ayuda del motivo del profeta rechazado por los suyos. Lucas propone aquí una tipología del profeta que funcionará como una categoría central de su cristología. Pertenece al destino del profeta, como al de Jesús, como al de Pablo, ser rechazado por los suyos. Pero no corresponde al profeta, ni a Jesús, ni a Pablo, rechazar a ese pueblo.

El modelo deuteronomista del profeta rechazado tiene sus reglas[16]: corresponde al profeta advertir al pueblo de Dios, ponerlo en guardia, amenazarlo. No porque el pueblo sea maldito, sino porque está en peligro, el profeta debe hacer que viva. El profeta no declara que Dios ha abandonado a su pueblo; Dios no lo ha abandonado, precisamente por eso el profeta lucha por hacer que cambie de comportamiento. El efecto retórico de la palabra de juicio de Is 6,9-10 al final de los Hechos (28,26-27), como se verá más tarde, se inscribe en la misma perspectiva.

---

16. D. P. MOESSNER muestra cómo Lucas modela a la vez a Jesús y a Pablo con la ayuda del modelo deuteronomista del profeta que anuncia el inexorable juicio contra el pueblo de Dios y que es rechazado por los suyos; pone en paralelo Lc 11,37-54; 13,31-35; 19,11-27; 21 con Hch 13,40-46; 18,6 y 28,25-28 («Paul in Acts: Preacher of Eschatological Repentance to Israel»: *NTS* 34 [1988] 96-104).

Mi primera investigación ha llegado al siguiente resultado: ante la crisis desencadenada por su misión entre los no judíos, Pablo reacciona, por una parte, reivindicando para su acción el apoyo de las Escrituras, y, por otra, rehusando acomodarse a una ruptura de la cual no asume la responsabilidad. La ruptura querida por la Sinagoga conduce a Lucas a reforzar las señales de continuidad teológica: la concesión de la salvación a los paganos no se lleva a cabo contra Israel; no reemplaza a las promesas hechas a Israel. La universalidad de la salvación nace de la propia historia de Israel, donde encuentra su fuente y su legitimidad (13,32-39), pero esta apertura es puesta en práctica en la historia, paradójicamente, por el rechazo judío de la misión cristiana. Esta consideración conduce a mi segunda investigación: la evolución de los actores judíos en el relato.

DONDE GIRA LA HISTORIA

Sorprendentemente, los Hechos no presentan *una* mirada, sino *dos*, sobre los judíos. La primera es de orden discursivo, la segunda es narrativa. La primera se inscribe en las secciones kerigmáticas de los discursos misioneros (Hch 2,36; 3,14-16; 4,10; 5,30; 7,52; 10,39; 13,27-28); pone de relieve la culpabilidad judía en la muerte de Jesús. La segunda mirada está desarrollada por el relato que del capítulo 2 al 28 enfrenta a las autoridades judías o la Sinagoga con los misioneros cristianos en un conflicto que no deja de separarlos y de unirlos a la vez.

¿Son armonizables estas dos miradas? Para unos lo son por la reducción de lo narrativo a lo discursivo: «Al final de los Hechos, los judíos se *han convertido* en lo que *eran* desde el principio», es decir, recalcitrantes con respecto a los designios de Dios[17]. Otros comentaristas adaptan lo discursivo a lo narrativo: el constante regreso de Pablo a la sinagoga confirma la prioridad de Israel en la historia de la salvación, una prioridad que reconocen tanto Pedro (3,26) como Pablo (13,46); el rechazo de los misioneros cristianos no la pone en cuestión. Desde el principio al final, los Hechos son «la historia del designio determinado de Dios de rescatar a Israel e incluso de restaurar la gloria de Israel, que es la de llevar la luz del reino de Dios a los gentiles»[18].

¿Cuál es el papel de los actores judíos de un extremo al otro del evangelio y los Hechos? ¿Es constante? Si evoluciona ¿en razón de qué?

En el evangelio de Lucas

Si se sondea el evangelio de Lucas buscando la relación entre Jesús y el pueblo judío, no es aconsejable fijarse en las figuras particulares de los escribas o los fariseos; su hostilidad surge pronto (5,21) y no decae. El empleo lucano de los términos «multitud» y «pueblo» nos da una imagen más adecuada del conjunto de Israel. Ahora bien, en este punto el resultado del análisis estadístico es sorprendente: se corresponde bastante exactamente con el incidente de la sinagoga de Nazaret (Lc 4,16-30), al que ya hemos hecho referencia a propósito de Hch 13, y en el que Lucas hace conscientemente una presentación miniaturizada de su evangelio. En efecto, encontramos en el conjunto del evangelio un esquema en dos períodos: en un primer momento, la masa del pueblo se diferencia de sus jefes y apoya la acción de Jesús; al final del evangelio, la multitud se une a sus jefes y se vuelve contra el hombre de Nazaret. Veámoslo más de cerca.

La respuesta favorable que encuentra Jesús entre el pueblo es subrayada frecuentemente en el relato: Lc 4,42; 5,1.15.26; 6,17-19; 7,16s; 8,19.40; 9,43; 10,39;

17. J. T. Sanders, *The Jews in Luke-Acts*, 81.

18. D. L. Tiede, «Glory to Thy People Israel», 34.

15,1s; 18,43; contrasta con la respuesta negativa de los jefes (Lc 5,21.26; 13,17; 15,1-2). Lo mismo ocurrió con Juan Bautista, subraya Lucas, al que «todo el pueblo» escuchaba, mientras que los fariseos y los maestros de la ley rechazaban su bautismo (7,29-30). Incluso en Jerusalén, el apoyo popular del que se beneficia Jesús le protege temporalmente de los ataques de sus adversarios (19,48; 20,19.26; 22,2). Judas debe esperar la ocasión de que esté separado de la multitud para entregar a su maestro (22,6). Manifiestamente, entre Jesús y el pueblo hay empatía.

Ahora bien, ante Pilato, la misma multitud grita: «Mata a ése» (23,18). Alineado con sus jefes, el pueblo confirma la culpabilidad de Jesús (23,4-5.13) y reclama su muerte (23,21-23). ¿Qué ha ocurrido? Lucas no lo explica. Se limita a constatar el cambio en el arresto de Jesús (22,47) e indica mediante la designación acumulativa «los jefes de los sacerdotes, los dirigentes y el pueblo» (23,13) que todo Israel forma un bloque contra el Nazareno. El gesto de arrepentimiento de la gente ante la cruz (23,48: se retiran golpeándose el pecho) ¿sugiere que el acuerdo de la multitud era debido a presiones manipuladoras de sus jefes? Quizá. Sea como fuere, el drama se ha consumado. Esto está en conformidad con esa unidad trabada contra Jesús que Pedro y Esteban recordarán, sin hacer distinción en el seno del pueblo de Jerusalén, este Jesús al que «matasteis» (Hch 3,15; 4,10; 7,52). Existe la misma conformidad cuando Pablo detalla los autores de esta muerte, amalgamando al pueblo y a sus jefes en Hch 13,27).

En los Hechos

¿Qué ocurre en los Hechos? La comparación estadística hace que se perciba un interesante cambio de vocabulario entre el comienzo y el final del relato. Los términos «multitud» y «pueblo» abundan en los primeros capítulos de los Hechos para designar la escucha, la armonía, incluso la veneración que la gente de Jerusalén siente por la primera comunidad agrupada en torno a los apóstoles[19]. Este vocabulario está claramente atenuado al final de los Hechos[20]. Por el contrario, el término «judío», casi ausente de los ocho primeros capítulos (cf. 2,5.11), es utilizado en ráfagas desde el capítulo 13, y está dotado de una connotación cada vez más negativa. La expresión «los judíos» se convierte al final de los Hechos en el símbolo de la oposición al Evangelio[21].

No se puede decir que los altercados de los misioneros cristianos con el judaísmo comiencen sólo en Antioquía de Pisidia (Hch 13). Pero durante esta edad de oro que se ha llamado la «primavera de Jerusalén» (caps. 2-5), la hostilidad con que se encuentran los apóstoles está localizada en los círculos dirigentes (sumo sacerdote, ancianos, escribas, saduceos), mientras que el pueblo «los tenía en gran estima [a los apóstoles], de modo que una multitud de hombres y mujeres se incorporó al número de los que creían en Jesús» (5,13-14). Al comienzo de los Hechos, la misma distancia que en el evangelio separa al pueblo de sus jefes. El miedo a la multitud es también, para los *apóstoles, una muralla contra las iras del Sanedrín* (5,26), y no es a la multitud, sino al Sanedrín, al que se imputa la responsabilidad del drama que destruye la armonía: la ejecución de Esteban (6,9-15; 7,54-60). Lo que aplica el texto es una modelización del destino de los apóstoles sobre el de su Señor; está explícita-

---

19. Hch 2,47; 3,9.11.12; 4,1.2.10.17.21; 5,12.13, etc. (*laos*, pueblo); 1,15; 6,7 *(ojlós*, multitud).

20. *Laos* aparece 29 veces en Hch 2-12; 7 veces en Hch 13-19, y 11 veces en el resto de los Hechos. Hay 5 ocurrencias de *ojlós* en Hch 1-11; 12 en Hch 13-19, y 5 al final del texto.

21. Desde Hch 12,3, «los judíos» se convierte en la designación estereotipada de la oposición de Israel a la predicación del Evangelio (12,11; 13,50; 14,2.4.5.19, etc.); pero la expresión no resume sólo la actitud del judaísmo con respecto al cristianismo, puesto que Lucas puede emplearla también como mención de los judíos convertidos por la predicación de los apóstoles; cf., p. ej., 13,43.45.

mente declarado en la oración de la comunidad (4,27-30). Los discípulos no deben esperar mejor suerte que su Maestro (Lc 12,8-12).

En el otro extremo del relato el clima ha cambiado completamente. Pablo es detenido dentro del Templo (!) por la multitud de Jerusalén, sacado fuera y escapa de ella gracias a la intervención de la policía romana (21,26-33). Hay que darse cuenta del simbolismo del gesto: de este Templo, que había sido el centro de la vida de los primeros cristianos (2,46), la multitud desenfrenada cierra las puertas tras haber expulsado a Pablo (21,30)[22]. El grito que había decidido la suerte de Jesús aparece de nuevo: «¡Quita de en medio a este individuo!» (22,22; cf. Lc 23,18). Como sabemos, el martirio de Pablo ha sido calcado cuidadosamente por el narrador sobre la pasión de Jesús[23]. ¿Se formó, pues, la misma coalición que en los días de la pasión de Jesús? ¿Fraguó Israel de nuevo su unidad como contra el Nazareno? Todo conduciría a pensarlo, pero veremos que no hay nada de esto.

Antes es importante dirigir a los Hechos la misma pregunta que al evangelio: ¿en qué momento bascula la historia? ¿Qué es lo que hace que cambien las relaciones entre el judaísmo y el cristianismo del idilio a la histeria? El libro de los Hechos es más explícito que el evangelio en este extremo.

La *primera fractura* se remonta al asunto de Esteban (6,8-8,1). Acusado de hablar mal contra el Templo y la Ley, Esteban es conducido ante el Sanedrín, que, tras haberlo escuchado, lo lapida. Su discurso es una revisión de la historia sagrada, desde Abrahán a Salomón, teniendo como eje la cuestión del lugar en que Dios debe ser adorado. La construcción del Templo por Salomón constituyó una falta, pues «el Altísimo no habita en casas construidas por la mano del hombre» (7,48). La contestación de Esteban ataca el confinamiento de Dios en Israel.

La *segunda fractura* se produce en el encuentro entre Pedro y Cornelio, que Lucas convierte en una cima de su obra (10,1-11,18): por primera vez, un no judío es admitido en la alianza. Lucas muestra cómo es Dios el que ha conducido el acontecimiento: a) mediante una aparición a Cornelio (vv. 3-6); b) mediante un éxtasis de Pedro (vv. 10-16), rompiendo la milenaria barrera entre lo puro y lo impuro; c) mediante una revelación del Espíritu a Pedro (vv. 19-20); d) mediante un segundo Pentecostés en la casa de Cornelio (vv. 45-46). En ninguna otra parte, el libro de los Hechos presenta semejante concentración de lo sobrenatural en un acontecimiento.

La revelación hecha a Pedro se resume en estas palabras: «Verdaderamente ahora comprendo que Dios no hace distinción de personas». Esto no significa que el estatuto de Israel haya sido abolido; significa que su santidad ya no es exclusiva y que se amplía a las dimensiones del universo creyente. Una incontestable novedad se alumbra aquí, y Pedro explicita el

22. También hay que hacer notar la ironía del narrador que se oculta bajo la sorprendente acusación del apóstol: «Éste es el hombre que va enseñando a todo el mundo y por todas partes doctrinas contra el pueblo, contra la ley y contra este lugar sagrado. Más aún, ha metido a los paganos en el Templo, y ha profanado este lugar santo» (21,28). La defensa del capítulo 22 no sólo va a permitir a Pablo reivindicar su inquebrantable fidelidad a la Torá (22,3), sino que la relectura del acontecimiento de Damasco culminará en una orden dirigida por Cristo a Pablo para que salga «pronto de Jerusalén», pues «te voy a enviar a las más remotas naciones» (22,18.21). Dicho de otra manera: Pablo no trata tanto de *introducir* a un pagano en el Templo cuanto seguir su vocación de *salir* del Templo para dirigirse allá donde se encuentran los paganos.

23. Pablo se encuentra solo frente al pueblo, que quiere su muerte, igual que Jesús se encuentra solo. Pablo comparece ante el Sanedrín, ante la autoridad romana y ante el rey Agripa (Hch 21,40-26,32), lo mismo que Jesús comparece ante el Sanedrín, ante Pilato y ante Herodes (Lc 22,66-23,25). Los mismos protagonistas. El mismo enfrentamiento entre los notables judíos, que reclaman la cabeza del acusado (Lc 23,2; Hch 24,2-9), y la autoridad romana, que considera inocente a la víctima (Lc 24,14-15.22; Hch 25,25; 26,31-32).

increíble cambio: «Dios me ha mostrado que no debo llamar profano o impuro a ningún hombre» (10,28). Así pues, la crítica de Esteban sobre el confinamiento de Dios en el Templo tiene aquí su corolario soteriológico. Pablo empalmará con este tema en Antioquía de Pisidia: Dios lo ha elegido para «llevar la salvación a los confines de la tierra» (13,47). Los «judíos» se van a oponer con encarnizamiento a esta ampliación de las promesas hechas al pueblo elegido.

Podemos concluir esta segunda investigación. Una misma evolución relaciona los Hechos de los Apóstoles con el evangelio de Lucas y vincula el destino de los testigos con el de su Señor: la creciente oposición con que se encuentra la palabra de Jesús. El núcleo del conflicto es la revelación de que, con Jesús resucitado, la santidad de Israel se amplía a cualquier hombre y a cualquier mujer que crea.

Si consideramos esta evolución del papel de los actores judíos, parece que las apuestas están hechas y que Lucas, desde el punto de vista de la imagen del judaísmo, dota al libro de los Hechos del mismo perfil que el evangelio: habiendo comenzado en la euforia, el encuentro termina en el odio. ¿Es esto lo que ocurre? No. El argumento de Lucas es más sutil. Si leemos de cerca los últimos capítulos de los Hechos nos damos cuenta de que, en efecto, a diferencia del relato de la pasión, Lucas se ha cuidado de aprovechar las grietas en el muro de la hostilidad. El frente no está unido, como lo estaba contra Jesús, sino agrietado. El debate no termina con una puerta cerrada. Yo distingo dos grietas, y dedicaré mi tercera investigación a explorarlas.

APERTURA Y CERRAZÓN (Hch 21-28)

La cuestión que ahora nos ocupa es: ¿cómo compone Lucas la imagen del judaísmo al final de su obra? ¿Qué imagen de la relación cristianismo-judaísmo, qué esperanza, con qué quejas se van a quedar el lector o la lectora en el momento de abandonar el mundo del relato?

Se ha hablado de grietas. Distingo la primera cuando Lucas prepara el final del relato. Cuatro defensas de Pablo jalonan esta última parte de los Hechos: ante el pueblo de Jerusalén (cap. 22), ante el Sanedrín (cap. 23), ante el gobernador Félix (cap. 24) y ante el rey Agripa (cap. 26). La acusación de los notables de Jerusalén no varía: «Este hombre es una peste. Anda promoviendo alborotos entre los judíos de todo el mundo» (24,5; cf. ya Lc 23,5). Ahora bien, si la requisitoria es limpia, la defensa de Pablo lo es menos, pues no responde a la acusación principal. Su único argumento, su única defensa, consiste en afirmar su judeidad: «Yo soy judío (...) Mi maestro fue Gamaliel; él me instruyó en la fiel observancia de la ley de nuestros antepasados», afirma Pablo en Jerusalén (22,3). Lo mismo en 23,6; 24,14; 26,6.

El apóstol repetirá en Roma que, si lleva cadenas, es a causa de la esperanza de Israel (28,20). Incluso ante los representantes de la autoridad romana, que tienen que decidir sobre su vida, Pablo se dirige todavía al judaísmo para certificar que la misión en la que participa se origina en la palabra del Dios de los padres[24].

Y aquí está la grieta: a contracorriente de los que le repudian, Pablo reclama su pertenencia al pueblo santo y a la tradición de los antepasados. Ahora bien, se encuentra con que su protesta tiene eco. En su (vano) intento por convencer al Sanedrín, en el capítulo 23, Pablo se dirige a los fariseos, que componen la asamblea junto con los saduceos, y les declara: «Hermanos, yo soy fariseo, hijo de fariseos, y me juz-

24. A. LOISY comentaba: «No debemos concluir que el cristianismo sea una religión extraña al judaísmo o incluso antijudía. Es, si nos atrevemos a decirlo, la verdadera religión judía» (*Les Actes des Apôtres*, p. 939).

gan por creer en la resurrección de los muertos» (23,6). Esta declaración crea desavenencia en la asamblea, puesto que los saduceos no creen en la resurrección. Resultado: «Algunos maestros de la ley del partido de los fariseos –escribe Lucas– se pusieron en pie y afirmaron enérgicamente: 'Nosotros no encontramos nada malo en este hombre. ¿Y si le ha hablado un espíritu o un ángel?'» (23,9). Esto es lo que es extraño. Pablo no sólo se afirma como fariseo, sino que éstos le reconocen como uno de los suyos y acuden ante el rey Agripa asumiendo su defensa.

¿Por qué cuenta Lucas este incidente? No se puede negar que aquí el narrador tiene una cierta malicia al componer el incidente, tanto más cuanto que su héroe juega con las palabras. La convicción común de la resurrección de los muertos, que Pablo esgrime para presentarse como víctima de la hostilidad del Sanedrín (23,6), para él no es del orden de la esperanza, a la manera de la piedad farisea; es del orden de la historia. La fe cristiana expuesta por Pablo representa lo que el judaísmo puede ofrecer de mejor; y lo que ofrece de mejor, en opinión de Lucas, es seguramente la piedad farisea. La figura de los fariseos conoce a lo largo del relato de Lucas-Hechos una curiosa evolución, que da testimonio por sí misma de la matizada percepción de las relaciones entre judaísmo y cristianismo que está presente en la obra de Lucas. Los fariseos, adversarios de la primera hora en el evangelio (Lc 5,21), son exonerados de la responsabilidad de la condena de Jesús por el relato, que nunca los menciona entre los acusadores de la pasión (Lc 22-23). En los Hechos, en más de una ocasión se les convierte en defensores de los apóstoles, atormentados por los jefes judíos (Hch 5,33-39; 22,3; 23,1-10). En la cumbre de esta evolución, Pablo se declara de ideología farisea (23,6).

Percibo otra grieta en el final de los Hechos (28,17-31), donde el apóstol se encuentra con la delegación judía de Roma. Este texto, cuya comprensión es muy discutida, quizá es el pasaje más difícil de los Hechos; pues Lucas ha trabajado el final de su obra dando muestras de una delicadeza que un esquema de lectura demasiado rígido no percibirá. En este caso, tanto el paradigma de continuidad (que trivializa la ruptura final entre Pablo y el judaísmo: 28,28) como el de ruptura (que bloquea el rechazo de Israel sin respetar la apertura de Pablo: 28,30) fracasan en captar la envergadura de la conclusión de los Hechos. Ahora bien, este pasaje atestigua por excelencia la ambigüedad lucana con respecto a Israel que trato de demostrar desde el comienzo de este estudio. En efecto, la última escena de los Hechos supone a la vez signos de cerrazón y de apertura.

Comienzo con los signos de *cerrazón*. El peso de las palabras de juicio de Is 6,9-10, que acentúa la mitigada reacción de los judíos de Roma ante la predicación paulina (28,24-27), no puede ser subestimada. A la división del grupo judío (v. 25) se opone el acuerdo masivo del profeta Isaías, de Pablo y del Espíritu Santo sobre estas palabras de juicio. Son interpretadas por el v. 28, que afirma el envío de la salvación de Dios a los paganos, que la acogerán, a diferencia de Israel. El v. 28 retoma las declaraciones precedentes de 13,46 y 18,6, pero su emplazamiento al final del escrito la dan un valor definitivo.

Incontestablemente, desde el punto de vista del autor de Lucas-Hechos, aquí termina una etapa de la historia de la salvación: a partir de ahora las naciones aceptarán lo que el judaísmo no quiere, y el cristianismo lucano vive esta realidad. Por una trágica ironía, la mayor parte de Israel ha confirmado que rechaza lo que sin embargo constituye el cumplimiento de su espera. Pablo, el profeta rechazado, ha fracasado en su intento de convencer a Israel. Pero, frente al judaísmo, no es la hora del triunfo ni de la maldición, sino más bien de constatar el fracaso. Pablo reconoce que las palabras de Isaías se verifican en la situación presente: «Se ha embotado el corazón de este pueblo» (28,27a). El cristianismo al que se dirige Lucas verosímilmente no ejerce una misión activa entre los judíos.

Sin embargo, el mismo pasaje presenta también signos de *apertura*. En primer lugar, la delegación judía de Roma no está atrincherada en el rechazo, sino dividida (28,24). Aunque Pablo ha fracasado en persuadir a Israel, aunque la esperanza en una unanimidad del judaísmo en torno a Jesús se ha perdido, la promesa de convencer a algunos de que la revelación a los paganos es la «gloria de tu pueblo Israel» (Lc 2,32) no ha sido abandonada. No está prohibido leer en las últimas palabras de Isaías, «para que yo los sane» (v. 27), la promesa divina de un final del endurecimiento. Segundo signo de apertura: a la manera del profeta, que no maldice al pueblo de Dios, sino que lo llama a que cambie, el apóstol Pablo es mostrado por Lucas en los últimos versículos de su obra predicando el Reino de Dios a «todos los que iban a verlo» (28,30). Con respecto a los judíos, este «todos» suena como una apertura y no como una puerta cerrada.

Al final de los Hechos, que sella a la vez el final de un período (y el final de una esperanza), pero que no corta el diálogo con Israel, cristaliza la postura que Lucas no ha dejado de defender a lo largo de su obra. Lucas habría querido dejar abierta la «carpeta judaísmo» al final de su gran relato, el cual no habría procedido de otra manera. ¡Y así es como procede! Pero aunque la composición de este pasaje denota la finura de su posición con respecto al judaísmo, también revela una dificultad: ¿cómo tomar partido a la vez por el universalismo y mantener una apertura con respecto al particularismo judío?

UNA BÚSQUEDA DE IDENTIDAD

Mi pregunta inicial era: ¿qué imagen presenta la obra de Lucas de las relaciones entre judíos y cristianos? He defendido la idea de que el proyecto teológico de Lucas-Hechos no se deja captar ni en el campo de la continuidad ni en el de la discontinuidad. El resultado lucano consiste justamente en situar al cristianismo en la intersección de la continuidad y de la ruptura con Israel. Ahora bien, todo hace pensar que el cristianismo al que se dirige Lucas, en torno a los años 80, constituye una entidad desgajada del judaísmo, que ha renunciado a convertir a todo Israel y que es consciente de su amplia mayoría pagano-cristiana. En estas condiciones ¿por qué esta aproximación ambigua a la relación cristianismo-judaísmo? Trataré de responder en cinco puntos.

1. Lucas no busca insuflar en sus lectores y lectoras la nostalgia de un tiempo pasado: los Hechos atraen claramente la simpatía de los lectores en favor de los misioneros malvadamente perseguidos. Lucas ya no incita a sus lectores a cortar con el Israel asesino de Cristo: en el relato, la ruptura siempre tiene lugar por decisión judía, nunca por iniciativa cristiana. Entre la apertura a Israel, con la que la Iglesia cumple las promesas, y la ruptura violenta que los ha separado, Lucas-Hechos acaba con una *tensión no resuelta* (28,16-28). Parece que, para Lucas, esta tensión es inherente a la propia identidad del cristianismo y a su ruptura originaria.

2. Como toda obra historiográfica, la redacción de Lucas-Hechos se lleva a cabo sobre una *búsqueda de identidad*. Los 52 capítulos de historia que se desarrolla en Lucas-Hechos indican al cristianismo dónde se encuentran sus raíces: en la historia de un pueblo elegido y en sus Escrituras. Simultáneamente, atribuyen al judaísmo la responsabilidad de una separación de la que ha nacido el movimiento cristiano. Siguiendo el relato de Jerusalén a Roma, el lector o la lectora no es invitado a que repudie su origen, sino a considerarlo como un origen perdido. Sólo la memoria de este origen otorga sentido a la identidad cristiana. Esta dialéctica de la continuidad y la discontinuidad indica, por parte de Lucas, una visión del judaísmo no desprovista de agresividad, pero que nunca se ensombrece con la denigración o la demostración de la inferioridad del judaísmo.

3. La obra de Lucas no culmina con la constatación de que la historia del movimiento de Jesús con Israel es una «historia trágica» (Tannehill). Incluso en Roma, el Pablo de Lucas protestará contra la defección con que le critican sus correligionarios, pero, al mismo tiempo, trabaja por la integración de los paganos en el pueblo de Dios. ¡Y Lucas ve en esta operación el *triunfo de Dios*! Sobre la cuestión del futuro de Israel, Lucas ignora la promesa de Rm 11,25-29; pero el libro de los Hechos no termina con una lógica de cerrazón, y en dos indicios (28,27b.30) resuena como *un eco –un eco lejano–* la esperanza apocalíptica del apóstol de los gentiles. A su manera, Lucas firmaría aquí su filiación con respecto a Pablo.

4. Es tentador ver en la figura histórica de los *temerosos de Dios* el eslabón que falta (¿perdido?) Entre Israel y el cristianismo pagano. Se ha pensado que Lucas militaría en su favor o que su obra se dirigiría a este grupo. Incluso aunque el papel que Lucas hace desempeñar a esta figura de transición es innegable (el eunuco etíope, Cornelio), la Iglesia no sería para él más que una Sinagoga ampliada; y eso significaría tanto limitar el horizonte de su obra como rebajar la victoria de Dios en la evangelización de los paganos a una defensa por la integración de los márgenes del judaísmo.

5. La inclinación de Lucas a la conciliación nos proporciona, en mi opinión, el resorte de su teología, que trata de *preservar todo a la vez*. Lucas une el universalismo (sobre el modelo del sistema imperial) al particularismo judío: ve al cristianismo ampliarse hasta las dimensiones del mundo, ofreciendo lo que el judaísmo tiene de mejor. Lucas tiene una visión del pueblo de Dios en que coexisten judíos y paganos, una visión de la universalidad del pueblo santo donde cada uno se abre a Dios mediante la confesión de sus faltas. Así da la imagen de un cristianismo razonable (Hch 12,28) y universal, aceptable tanto para unos (los judíos) como para otros (los griegos y los romanos). Lucas se esfuerza por salvar para el cristianismo incluso la Ley, pero al precio de una sustitución de la obediencia moral en lugar del programa de pureza ritual.

Por último, pienso que, para Lucas, el cristianismo se parece a la escuela de Tirano en Éfeso (19,9) o la casa de Pablo en Roma (28,16.30-31). Después de que la Sinagoga ha roto con el apóstol, él recompone en esos lugares una comunidad donde se articulan los dos polos de la realeza de Dios y del Señor Jesucristo (28,23.31), y donde «todos, judíos y griegos, escuchan la palabra de Dios» (19,10; 28,30). En el tiempo de Lucas, esta visión apunta en parte a la utopía. Pero el sueño de Lucas sigue siendo hoy una herencia que hay que redescubrir, mientras dejemos la fuerza de su programa teológico, que es conciliar y no excluir, y mantener en la relación con Israel a la vez la continuidad y la discontinuidad.

Los judíos en el evangelio de Juan

Alain MARCHADOUR

Dos pasajes resumen la ambiguedad de la expresión «los judíos» en el evangelio de Juan En el primero (8,44), Jesús dice a los judíos «Vuestro padre es el diablo», expresión de la que se ha podido decir que es la «fórmula más antijudía de todo el Nuevo Testamento» (F Porsch). En el segundo pasaje, Jesús afirma que «la salvación viene de los judíos» (4,22), fórmula tan inesperada que muchos exegetas, sin ningún apoyo en los manuscritos, sino solamente a partir de una noción de verosimilitud y de coherencia narrativas, han pretendido considerar como una interpolación Es cierto que la utilización de la expresión «los judíos» por Juan es única en todo el Nuevo Testamento, tanto por el número de ocurrencias como por la dificultad de su traducción y el carácter negativo de numerosos pasajes. ¿Cómo interpretar este uso?

Pierre Grelot, al final de un análisis, por otra parte interesante, concluye que, para un judío, el riesgo de leer en el cuarto evangelio una «especie de panfleto profundamente antijudío, directamente responsable de las hostilidades con las que el pueblo judío se ha encontrado a lo largo de su historia en ambientes cristianos», es comprensible, pero equivocado «La base de esta apreciación es falsa Jesus es demasiado judio, así como su evangelio, para que el antijudaismo sea el *leitmotiv* de la obra» [25]. Por el contrario, otro comentarista afirma: «Es la utilización de la palabra 'judío' la que hace de Juan el primer candidato para el relato más abiertamente antijudío de los evangelios» [26] ¿Cómo solucionar estas contradicciones? La impresionante cantidad de estudios dedicados al antisemitismo en Juan [27] y los diversos intentos de explicación que se han propuesto confirman que ahí existe una dificultad real Sin pretender decir aquí la última palabra, qûerríamos tratar de plantear correctamente el problema y situar en su lugar las posibles respuestas.

EL VOCABULARIO

En general

El término «judío» (*ioudaios*) es de origen geográfico, siendo Judá la tribu situada al sur del territorio is-

25 P GRELOT, *Les juifs dans l'evangile de Jean Enquête historique et reflexions theologiques* (Paris, Gabalda, 1995) 182-183

26 G M SMIGA, *Pain and Polemic Antijudaism in the Gospels* (New York, 1992)

27 Seleccion de obras y articulos en G CARON, *Qui sont les juifs dans l'evangile de Jean?* (Bellarmin, 1997)

raelita. Este matiz se aprecia en la división entre las tribus del norte y las del sur, hasta el punto de que se distingue un «habla judía» (*yehudit*) al sur y un «habla aramea» *(aramit)* al norte. Antes del exilio, «las palabras 'Judá' y 'judíos' estaban unidas a una geografía política que designa al único reino del Sur y su población» [28].

Al regreso del exilio se constata un cambio semántico en la expresión *yehudí* / *yehuday*, cuya transcripción griega en la época persa dará *ioudaios*. «Sobre la base de una comunidad nacional y religiosa a la vez, a la que están vinculados todos los grupos dispersos por el Imperio persa, se asiste a la formación de lo que propiamente hay que llamar judaísmo» [29]. Los documentos antiguos llaman a los habitantes *yehudayé* (en arameo) o *yehudim* (en hebreo). ¿Cómo traducirlo? Se puede privilegiar una designación geográfica: judíos, habitantes de Judá, pero el término desborda Judá para designar a los «judíos» dispersos desde Judá a Babilonia y de Egipto a Irán. «Hay que hablar ya de 'judíos', pueblo original que llega a conservar su identidad sin mezclarse con las 'naciones' donde sus miembros están dispersos» [30]. P. Grelot menciona también las comunidades de Elefantina, en el Alto Egipto, a partir del siglo VII a. C., en las que se trata de militares *yehudayé*: «La religión sigue siendo evidentemente nacional, pero el estrecho punto de vista de la geografía judía y de la población que está ligada a ella es ampliamente superado por el punto de vista religioso, que predomina en este texto» [31]. Entonces Grelot puede hacer esta importante indicación, que habrá que recordar al leer el evangelio de Juan: «A partir de esta observación queda claro que el concepto de 'judíos' se impone para todos los textos donde se encuentre desde ese momento el hebreo *yehudí*, el arameo *yehuday* y el griego *ioudaios*, sean cuales sean los lugares donde resida la gente que lleve ese nombre» [32].

En Juan

Por lo que respecta al Nuevo Testamento, Grelot confirma que este sentido no geográfico domina en el conjunto del corpus paulino. Pablo opone los judíos a los griegos. Se trata de una categoría general que engloba a los judíos de cualquier parte. *Ioudaioi* sirve para designar tanto a los judíos de Judea como a los de Tesalónica. En conclusión, Grelot no anda lejos de pensar que el sentido geográfico está casi ausente también de los evangelios.

Para confirmar esta conclusión, hay que fijarse en los empleos del término en los evangelios. El término *ioudaioi* no aparece más que 5 veces en Mateo, 7 en Marcos y 5 en Lucas. De estas 17 veces, 12 aparecen en la expresión: «Rey de los judíos». Por contra, el término está atestiguado 71 veces en Juan (cf. recuadro p. 42). ¿Por qué la invasora presencia de este «actante», mientras que los otros evangelios hacen de él un uso moderado? ¿Por qué semejante designación anacrónica e inexacta, mientras que la mayor parte de los personajes de este evangelio forman parte también de los judíos, aunque jamás son designados como tales? ¿Hay que ver en él, como lo querrían algunos exegetas, una figura colectiva coherente, que tendría un estatuto uniforme de principio a fin y cuyas únicas transformaciones correrían a cargo de la intriga? A medida que sube el drama, los

28. P. GRELOT, *o. c.*, 17.

29. *Ibíd.*, 18.

30. *Ibíd.*

31. *Ibíd.*, 19.

32. *Ibíd.*

judíos estarían caracterizados por una creciente hostilidad hacia Jesús. Por el contrario, ¿hay que identificar diferentes estratos en el evangelio que permitirían aislar pasajes donde el término «judíos» equivaldría tanto a «habitantes de Judea», actores neutros o incluso simpatizantes de Jesús y resueltos adversarios suyos? De esta manera se mezclarían los significados étnico, geográfico, religioso y polémico, llevando cada uno las huellas de una época redaccional... El trabajo del crítico sería entonces hacer la selección para deducir el sentido preciso de cada pasaje. Por último ¿hay que reconocer pasajes donde «judíos» designe, bien a los jefes religiosos, bien al pueblo entero?

Podemos imaginarnos a qué ejercicio acrobático estaría sometido el lector: ante el único término «los judíos» debería identificar: aquí a los habitantes de Judea, allí a los jefes religiosos, a veces a simples practicantes del judaísmo o incluso a despiadados adversarios de Jesús. Este discernimiento no está al alcance de un lector corriente. Las interpretaciones antijudías que Juan ha engendrado muestran claramente que la explicación técnica no basta y que hay que tener en cuenta el efecto inducido por los textos en la historia.

Tomemos dos fórmulas voluntariamente simplificadas: concluir que son los «romanos» los que dieron muerte a Jesús no supone ninguna acusación actual contra los habitantes de Roma, que, sin embargo, también son romanos, lo mismo que no provoca en ellos ninguna mala conciencia. La permanencia del mismo significante «romanos» está acompañada por un significativo desplazamiento que prohíbe identificar a los romanos del tiempo de Jesús con los romanos de la época contemporánea. Por el contrario, afirmar que fueron los judíos los que condenaron a Jesús, durante mucho tiempo se entendió como relativo también a los judíos de todos los tiempos.

ALGUNOS INTENTOS DE INTERPRETACIÓN

Una mirada a la historia de la interpretación de la expresión «los judíos» en Juan permite captar la complejidad de la cuestión. La mayor parte de los exegetas admiten que hay sentidos diferentes en el uso que Juan hace de ella, y que algunos de estos sentidos le son propios. Se trata de textos que designan una categoría de personas de la sociedad palestina que manifiestan una hostilidad constante contra Jesús. Se han propuesto dos tipos de respuesta para identificar a estos judíos adversarios de Jesús. Algunos han visto en ellos un grupo constituido a la vez por autoridades y por pueblo, mientras que otros aplican esta expresión sólo a las autoridades[33]. Para tratar de verlo con mayor claridad, procederemos por constataciones.

«Los judíos»: una postura distante

Estaríamos condenados a no entender nada si no planteamos de entrada la evidencia de que semejante designación lleva la marca del tiempo en que se escribió. Hoy, la mayor parte de los exegetas están de acuerdo en reconocer que el evangelio de Juan fue escrito en un medio de origen judío. Si la mayor parte de los personajes del evangelio eran judíos, si los primeros destinatarios de este escrito eran judíos, designar con este nombre a algunos de ellos no puede ser más que un signo evidente de alejamiento. El redactor del evangelio y su comunidad ya no se reconocen en ese apelativo, aunque ellos mismos han sido judíos. Las seis tinajas de piedra estaban destinadas a las «purificaciones de los judíos» (2,6). Jesús es sepultado según el modo de enterramiento en «uso en-

33. Cf. U. C. VAN WAHLDE, «The Johannine 'Jews'»: *NTS* 28 (1982) 33-60.

tre los judíos» (19,40). En varias ocasiones, el evangelista alude a fiestas de las que manifiestamente se distancia. Habla de «la Pascua de los judíos» (2,13; 11,55) o de «la Pascua, la fiesta de los judíos» (6,4) o incluso de «una fiesta de los judíos» (5,1). ¿Se trata simplemente de un rasgo propio del narrador y de los destinatarios que indica su «extrañeza» con relación a los judíos? ¿O se trata más precisamente de una voluntad de disociar «la Pascua de los judíos» de «la Pascua de los cristianos»? Estas características en la formulación reflejan una época tardía en la que el «ser judío» de muchos discípulos de Jesús ya no se tiene en cuenta. La significación religiosa de la expresión «los judíos» entró en el lenguaje y, por tanto, afecta también al evangelio de Juan. «Que el evangelista toma sus distancias con respecto al judaísmo, como lo muestran las adiciones 'la Pascua, *la fiesta de los judíos*', está fuera de duda» [34]. Entonces podemos deducir que el «ser judío» de numerosos discípulos de Jesús en alguna medida fue ocultado por su «ser cristiano».

Propuestas históricas

Aquel que recorra el conjunto de los 71 textos que se refieren a los judíos corre el riesgo de ser confundido por la diversidad de posibles sentidos. Entre las numerosas hipótesis, nos quedaremos con tres propuestas, las de R. Schnackenburg, M. E. Boismard y R. A. Culpepper. Con Schnackenburg podemos distinguir:

a) un sentido *étnico*: «judíos» opuesto a «no judíos» (4,9; 18,33.35.39; 19,3.19.21);

b) un sentido *histórico* (3,25; 4,22; 11,19.31.33.36; 18,20; 19,20);

c) el mismo sentido, pero con una *distancia* perceptible (2,6.13; 3,1; 5,1; 6,4; 7,2; 11,55; 19,21.40.42);

d) el mismo sentido, pero subrayando la *increencia* que se manifiesta por la indecisión y la duda (6,41.52; 7,11.15.35; 8,22.31; 10,19; 11,45.54; 12,9.11; 13,33);

e) el círculo de los judíos en resuelta y organizada *oposición*: los responsables sacerdotes y fariseos (5,10.15.16.18; 7,1.13; 8,48.52.57; 9,18.22; 10,24.31.33; 11,8; 18,12.14.31.36.38; 19,7.12.14.31.38; 20,19).

Sin duda hay que completar esta clasificación con un posible sentido geográfico, pues muchas referencias se sitúan en Judea.

Boismard trata de dar cuenta de esta diversidad situándola en las diversas etapas que él piensa que ha tenido la génesis del evangelio [35]. En función de su hipótesis de cuatro estratos sucesivos del evangelio (Documento C; Jn II-A; Jn II-B; Jn III), constata en el Documento C que «la expresión 'los judíos' aún no tiene el sentido peyorativo que adquirirá en el nivel de Juan II-A». En este segundo nivel, observa que «los adversarios de Jesús son sistemáticamente llamados *los judíos*». La expresión designa «al conjunto de las autoridades religiosas de Jerusalén: sumos sacerdotes, escribas y ancianos del pueblo. Pero son éstos los que representan a la nación judía en cuanto tal, y es para subrayar que Juan II-A los llama *los judíos*». En el nivel siguiente (Juan II-B), Boismard señala la aparición de los fariseos: «Es con ellos con los que chocan los cristianos, sobre todo los que proceden del judaísmo». Son estos mismos fariseos los que excluyen a los cristianos de la Sinagoga y los que son considerados en la última etapa (Juan III).

---

34. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* I (Herder, 1972) 275 (traducción española: *El evangelio según san Juan* [Barcelona, Herder, 1980]).

35. M. E. BOISMARD, *Synopse des quatre évangiles*. III. *L'évangile de Jean* (Paris, Cerf, 1977) 56-57 (ed. española de J. L. MALILLOS: *Sinopsis de los cuatro evangelios* [Bilbao, Desclée de Brouwer, 1975).

Estas dos propuestas, elegidas entre muchas otras, quieren dar cuenta de los matices propios de cada texto. Todos están de acuerdo en encontrar en la designación «los judíos» notas propias de la nación, referencias a costumbres, observaciones llamadas «neutras», a veces connotaciones geográficas (cf. Jn 11-12, que habla de la población de Jerusalén y de sus alrededores). A pesar de que sus explicaciones son diferentes, estos dos autores consideran que las diferencias de sentido se explican por las etapas redaccionales del evangelio [36].

Propuestas sincrónicas

Sin embargo, estas propuestas dejan en parte insatisfecho. Detrás de los importantes matices señalados, ¿no habría que buscar un rasgo común que permitiera relacionar entre sí estos textos? La tercera propuesta, hecha por Culpepper, mantiene que, en la intriga, «los judíos» deben ser considerados como un «actante» único, subdividiéndose en «judíos que son neutros», «judíos que son hostiles» y «judíos que creen». Pero las diferencias entre los diversos empleos del término podrían explicarse a partir de la intriga, que deja aparecer una intensificación de la hostilidad de un episodio a otro.

En Jn 1-4 no hay más que 10 empleos de la expresión «los judíos». A partir del capítulo 5, que se inicia hablando de una «fiesta de los judíos», el tono comienza a cambiar: los judíos se oponen a Jesús. Pero es sobre todo a partir de 5,16.18 cuando se precisa su papel: «En estos versículos reciben su función para el resto de la historia» [37]: persiguen a Jesús y tratan de hacer que perezca. «El narrador advierte al lector de lo que debe esperar de los judíos» [38]. En Jn 6, tras la mención de la «fiesta de los judíos» (la Pascua, v. 4), esta vez fuera de Judea, aparece una noción nueva: la división de los judíos entre sí y su diversa actitud con relación a Jesús (v. 66).

En Jn 7, justo antes de otra mención de una «fiesta de los judíos» (la fiesta de las Tiendas), la tensión dramática sube: se trata de «matar a Jesús» (7,2). Aquí la multitud se separa de los judíos, puesto que algunos creen (7,12.31.40-41.43). En Jn 8, Jesús se dirige a los judíos que habían creído en él (v. 31), pero duda de ellos y, finalmente, los judíos toman piedras para tratar de lapidarlo (8,59). En Jn 9-10, el tono cambia, pero la amenaza permanece: los judíos han decidido expulsar a los que crean en Jesús (9,22); la división sigue (9,16; 10,19). De nuevo planea la amenaza, con el intento de hacer que Jesús perezca (10,31.33).

En Jn 11-12, cima de la actividad de Jesús, algunos judíos creen, otros no; en adelante, unos forman parte de la multitud, que no es hostil a Jesús, y otros, por el contrario, se empeñan en la oposición. «En el proceso y la crucifixión, los judíos hostiles incitan a su ejecución, pero la multitud no es mencionada nunca» [39]. «Por tanto, los judíos deben ser tomados como un grupo. Algunos acogen, pero otros no aceptan la revelación de Jesús» [40]. Para Culpepper, «los judíos» son casi una entidad abstracta, simbólica: «Representan la respuesta de la increencia y el rechazo de la revelación de Jesús. En oposición a los que son bendecidos al final del evangelio, 'los que no han visto y han creído' (20,29), los judíos 'han visto y no han creído' (6,36). A través de los judíos, Juan explora el corazón y el alma de la in-

36. U. C. van Wahlde propone otras agrupaciones, ligeramente diferentes, de los textos sobre los judíos. Cf. su cuadro sinóptico de las propuestas de 11 autores, texto tras texto, en su artículo citado (p. 39, nota 33), pp. 39-40.

37. R. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel* (Philadelphia, Fortress Press, 1983) 127.

38. *Ibíd.*

39. *Ibíd.*, 128.

40. *Ibíd.*

creencia. Como representantes de la increencia, su falta de inteligencia concierne a todos los aspectos vitales»[41]: origen y destino de Jesús. Entonces podemos pensar que, lo mismo que en otros casos, los judíos se han convertido en símbolo de increencia.

G. Caron, con un método más estático, se une a la convicción de Culpepper y ve en todas estas designaciones una forma de remitir a la identidad religiosa: lo que está considerado con la designación «los judíos» es «un tipo de judaísmo». «Los judíos» están en relación, bien con los fariseos, bien con los sumos sacerdotes, bien con la multitud. «Sin identificarse con ninguno de estos grupos en particular, los judíos sin embargo están presentes en cada uno de ellos en un momento u otro del recorrido narrativo. Están ahí, por así decir, actuando: como una actitud, un espíritu, una religión, digámoslo: un tipo de judaísmo que se encuentra un poco por todas partes, pero que emerge sobre todo en los fariseos y los sumos sacerdotes del relato. Que este «judaísmo aparezca a veces en la multitud y que incluso se le encuentre en las numerosas personas que creen en Jesús muestra la amplitud de su influencia y hasta qué punto es omnipresente»[42].

A pesar de que hay matices entre los textos que conviene conservar, esta lectura parece confirmar la hipótesis propuesta por P. Grelot: el término «judío», desde hace ya algunos siglos, ha abandonado un significado puramente geográfico para designar una entidad fuertemente coloreada por la pertenencia religiosa: es judío aquel que se vincula al judaísmo como expresión religiosa. Podemos pensar que el evangelio de Juan no escapa a esta característica. El empleo masivo de la expresión conlleva matices, es cierto. Pero parece justificado quedarse con que cada ocurrencia del término está vinculada a un significado religioso, remitiendo a una comunidad de fe. El abandono de este término para hablar de cristianos, sin embargo casi todos judíos de nacimiento, entre los actores del evangelio de Juan confirma esta afirmación. De hecho, convertirse en cristiano era dejar de ser judío en el sentido precisado más arriba.

41. *Ibíd.*, 130.

42. G. Caron, *o. c.*, n. 4.

LOS JUDÍOS EN JUAN

Utilización de la expresión «los judíos» en los evangelios: Mateo, 5; Marcos, 7; Lucas, 5; Juan, 71. En Juan, la expresión se distribuye así: 47 veces en Jn 1-12; 1 vez en Jn 13-17; 23 veces en Jn 18-21. A saber:

– **1**,19; **2**,6.13.18.20; **3**,1.22.25; **4**,9.9.22; **5**,1.10.15. 16.18; **6**,4.41.52; **7**,1.2.11.13.15.35; **8**,22.31.48.52.57; **9**,18.22.22; **10**,19.24.31.33; **11**,8.19.31.33.36.45.54.55; **12**,9.11;

– **13**,33;

– **18**,12.14.20.31.33.35.36.38.39; **19**,3.7.12.14.19.20.21. 21.21.31.38.40.42; **20**,19.

El lector podrá experimentar por sí mismo de forma útil el reparto de la expresión y anotar cada vez el sentido según el contexto. Dado que los capítulos 13-17 (discursos de despedida) constituyen el momento propio de la comunidad –de ahí que sean excluidos todos los que no son discípulos de Jesús–, se entiende que esta parte no contenga más que un solo empleo. Y, sin embargo, en esta secuencia todos los actores son... *judíos, en el sentido étnico del término.*

ILUMINACIÓN POR LA HISTORIA Y LA LECTURA

Una etapa necesaria, pero insuficiente

Cuando se contempla la historia de la exégesis de Juan, se constata que, según se privilegie un acerca-

miento diacrónico o uno sincrónico, se llega a resultados diferentes. El acercamiento diacrónico es el predominante entre los exegetas. Cuenta con argumentos incontestables y puede dar cuenta de los matices que existen entre los diversos usos joánicos de la palabra «judío». Pero debe ser combinado con un acercamiento más sincrónico que tiene en cuenta la evolución del lenguaje y la coherencia narrativa.

P. Grelot, después de su desarrollo relativo al lenguaje y tras el análisis de los textos, es convincente en su conclusión: «Han sido examinados todos los pasajes donde se trata de los *ioudaioi*, los judíos, en el cuarto evangelio. En rigor, algunos podrían referirse a los habitantes de Judea, cuando la acción se desarrolla en esa región o cuando los protagonistas son originarios de esa provincia. Pero la inmensa mayoría de los textos no se prestan a esta traducción. Se impone el sentido nacional y religioso de la palabra, y este sentido es admisible en algunos casos en que la otra traducción correspondería al contexto geográfico de la acción. A menos que, por figuras de estilo muy clásicas, el evangelista designe mediante ellas a los dirigentes políticos y religiosos de la 'nación' judía: son 'los judíos' por excelencia» [43].

Me parece evidente que estas explicaciones son necesarias para entender el lugar y el juego de los diferentes actores en el evangelio de Juan, y muy especialmente de los judíos. Pero no pueden ser más que una etapa en la reflexión. Resultan insuficientes, en particular, para dar cuenta de la acusación de antisemitismo que se dirige contra el evangelio de Juan. P. Grelot trata de demostrar que el evangelio de Juan no debería ser antijudío. Tiene razón en una determinada perspectiva. Pero una reflexión sobre el nacimiento del evangelio y sobre el modo en que ha sido leído de hecho en los primeros siglos del cristianismo permite matizar sus afirmaciones.

Un judaísmo complejo y conflictivo

El evangelio de Juan, antes de ser puesto por escrito, circuló oralmente; todos los autores están de acuerdo en esto. En el momento de su puesta por escrito conservó diversos rasgos recibidos cuando se fijó oralmente. Así pues, es importante tratar de ver en qué condiciones se hizo este evangelio. Para la mayor parte de los autores, el nacimiento y el desarrollo del evangelio de Juan se produjeron en un tiempo en que el judaísmo conservaba una fluidez doctrinal, con diferentes corrientes, frecuentemente opuestas e incluso rivales, con tendencias diversas en lo relativo a la visión del mesías, la relación con la Torá y el lugar de las instituciones cultuales.

Para ilustrar esto se puede mencionar la existencia de Qumrán, que los autores recientes dudan, más que en el pasado, en considerar simplemente como una secta. Sin duda, el movimiento de Qumrán rompió con el Templo y se constituyó como la comunidad de la Alianza nueva en ese desierto que la liga a los tiempos fundadores del Éxodo. Pero el camino de los esenios es fundamentalmente bíblico: reivindican la herencia del verdadero Israel. En los ambientes judíos, los fariseos constituyen otra corriente, con sus reglas de vida, sus reuniones propias, sus comentarios, sus interpretaciones de la Ley y su visión del final de los tiempos. En este espacio común, también los judeo-cristianos hacen oír su voz, sin que eso suponga ruptura con el judaísmo; basta con recordar que durante casi una generación continúan frecuentando el Templo. Esto quiere decir que no se consideran en ruptura con el judaísmo.

Podemos imaginar que, en los años 80-90, las disputas partidarias, sobre un fondo de herencia común, se endurecieron y provocaron las rupturas que

43. P. GRELOT, *o. c.,* 46-47.

conocemos. En el judaísmo, en particular, preocupado por reconstruirse tras la prueba de la guerra, la naciente comunidad cristiana provoca una oposición tanto más violenta cuanto que procede de hermanos surgidos del judaísmo. Las oposiciones no se dan en realidades secundarias, sino en lo esencial: la fe en un Dios único, el sentido de la Torá, la espera mesiánica. En el centro de la fe cristiana se encuentra la pretensión de Jesús de ser la revelación última de Dios, el Señor absoluto cuya Palabra supera la de Moisés, poniéndose en el centro de la Ley. Ahí se manifiesta que el judaísmo y el naciente cristianismo ya no pueden vivir juntos. La ruptura entre judíos y cristianos se puede señalar en dos rasgos.

Ruptura por parte del judaísmo

Se muestran signos inequívocos de voluntad de ruptura. Se constata una persecución real por parte de las autoridades judías contra los primeros cristianos. La comunidad de Juan, nacida en ambiente de mayoría judía, es, sin duda, una de las que se encuentra con la oposición más violenta. Muchos exegetas ven en el episodio de Jn 9 las huellas de un rechazo de los judeo-cristianos por parte de los judíos. Los padres del ciego rehúsan comprometerse en favor de su hijo: «Los padres respondieron así por miedo a los judíos, pues éstos habían tomado la decisión de expulsar de la sinagoga (*aposynagogos*, lit.: *fuera [de la] sinagoga*) a todos los que reconocieran que Jesús era el Mesías (...) Y lo echaron fuera. Jesús se enteró de que lo habían echado fuera» (9,22.34-35).

Parece que la expulsión oficial de la comunidad judía no había sido aplicada antes de que el judaísmo fariseo, la única corriente judía que escapó de la destrucción de Jerusalén en el 70, se dotara de reglas precisas de pertenencia al pueblo judío durante la asamblea de Yabne (Yamnia), que reestructuró el judaísmo en torno a la Torá interpretada según la tendencia farisea. Sólo entonces, hacia el 80-90, es cuando los cristianos fueron excluidos de la Sinagoga.

Tenemos confirmación de esto por un texto que se piensa que salió de esta asamblea de Yabne. En esta época, a la oración judía *Semoné esré*, las *Dieciocho* (bendiciones), se le añade una que apunta directamente a los judeo-cristianos. Esta oración, llamada también *Amidá*, «constituye el núcleo central de la oración diaria en el culto sinagogal, es el punto culminante del oficio, introducido y preparado por todo lo que precede» [44]. Éste es el añadido, la *birkat ha-minim*, la bendición (contra) los herejes, en su formulación palestinense: «Que no haya esperanza para los *mesumadim* (colaboradores con los romanos); y que el reino de la impertinencia sea desarraigado en nuestros días; y que los *notsrim* (los judíos seguidores de Jesús de Nazaret) y los *minim* (los judíos herejes) desaparezcan en un instante; que sean borrados del Libro de los vivos y no sean contados entre los justos. Bendito seas, Señor, que sometes a los orgullosos». Si *notsrim* designa a los nazarenos, no es seguro que originalmente los *minim* (de *min*: «especie», de ahí «mala especie, secta») se dirigiera a los judeo-cristianos; el término puede designar a cualquier corriente sectaria. Pero podemos decir que los judeo-cristianos, en un momento dado y en algunas comunidades, fueron directamente señalados con esta duodécima bendición de la oración judía [45].

S. Mimouni interpreta así: «De hecho, cuando la *birkat ha-minim* se dirige a los cristianos, no se trata de ninguna manera de los cristianos en general, sino de una cierta categoría muy específica de cristianos, a saber, los de origen judío; dicho de otra manera, los ju-

44. S. C. MIMOUNI, *Le judéo-christianisme ancien* (Paris, Cerf, 1998) 164 y 172.

45. S. C. MIMOUNI, «La *Birkat ha-minim*, une prière juive contre les judéo-chrétiens»: *RevSR* 71 (1997) n. 3, 275-298.

deo-cristianos. (...) Por consiguiente, se debe considerar que la *birkat ha-minim* se dirige en primer lugar a judíos, pero evidentemente a una cierta categoría de judíos, los que creen de una forma u otra en Jesús. En otros términos, la *birkat ha-minim* apunta esencialmente a la cuestión de las relaciones entre judíos y judeocristianos, y no de una manera vaga a las relaciones entre judíos y cristianos. Quedan incertidumbres sobre el impacto real de semejante texto en las diversas comunidades judías (especialmente en Asia Menor) y en aquellas donde judíos y judeo-cristianos frecuentemente cohabitaron de forma pacífica. Algunos testimonios de los Padres de la Iglesia vienen a confirmar las consecuencias de este texto. Justino de Nablús (mitad del s. II) escribe: 'En vuestras sinagogas eleváis imprecaciones contra los que creen en Cristo' (*Diálogo,* 16). En el s. IV, Jerónimo y Epifanio de Salamina confirman este dato; según este último: 'Tres veces al día (los judíos) anatematizan diciendo: ¡Que Dios maldiga a los nazarenos!' (*Panarion,* XXIX, 9, 2)» [46].

Ruptura por parte del cristianismo

Este comentario de Mimouni resulta precioso, ya que puede ser traspuesto a nuestra lectura del evangelio de Juan. Nos puede ayudar a comprender el estado de las relaciones entre judeo-cristianos y judíos tal como el evangelio de Juan las plasmó. Los rasgos que hemos señalado relativos a los judíos en Juan constituyen una globalización a partir de un conflicto interno en el judaísmo del siglo I: lleva las huellas de la ruptura que se está llevando a cabo entre dos grupos de lectores, ambos surgidos del judaísmo. A pesar de que el estadio final del evangelio supone una comunidad situada fuera de Palestina y creyentes procedentes en gran parte del paganismo, pero también de medios judaizantes, samaritanos y gnósticos, es el mismo conflicto el que se trasluce con los riesgos de generalización y de endurecimiento. «Los judíos» se convierten en una entidad en sí, quizá, como dice Bultmann, en una categoría simbólica de la increencia frente al naciente grupo que, cada vez más, se reconoce en la figura de Jesús, fundador del movimiento «cristiano» y cada vez menos en el judaísmo que sobrevive a la terrible guerra contra los romanos. De ahí ese vigoroso rasgo enunciativo que engloba y caracteriza a los actores, a veces simpatizantes, en ocasiones neutros y en otros momentos francamente hostiles a Jesús, con el apelativo de «los judíos».

Es también el momento del abandono de este término para designar a los que, sin embargo, eran judíos de nacimiento, pero ya no lo eran por su fe. Otros rasgos pueden ser incorporados a esta evolución, en particular la tendencia –visible en el proceso de Jesús según Juan– a presentar al romano Pilato más como una víctima de los judíos que como el verdadero responsable de la muerte de Jesús y en cargar a los judíos con toda la responsabilidad.

PREGUNTAS Y PROPUESTAS

Todo esto permite entender por qué los judíos y los judeo-cristianos se ven tan violentamente opuestos en un momento preciso de la historia. La escritura ha conservado cicatrices de estos enfrentamientos a través de su lenguaje polémico, a veces de sus simplificaciones. Después, el libro se alejó de sus primeros destinatarios: quedó como libro de vida para los creyentes a quienes estaba destinado: «Para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios; y para que, creyendo, tengáis en él vida eterna» (20,31).

Por desgracia, también ha producido efectos lamentables al alimentar un antisemitismo que se ha

46. *Ibíd.,* 285-286.

manifestado con mucha frecuencia en los comentarios de los Padres de la Iglesia sobre el cuarto evangelio. Estos textos, y muchos otros después de ellos[47], pesaron fuertemente en la tradición de lectura cristiana y produjeron efectos negativos en las mentalidades y los comportamientos. De hecho, una cierta lectura de Juan ha podido justificar persecuciones contra los judíos. Felizmente, el concilio Vaticano II (en 1965) rompió oficialmente con semejante interpretación: «Aunque las autoridades de los judíos con sus seguidores reclamaron la muerte de Cristo, sin embargo, lo que en su pasión se hizo no puede ser imputado, ni indistintamente a todos los judíos que entonces vivían, ni a los judíos de hoy»[48].

Leer no es nunca indiferente. Lo escrito ejerce varias funciones sobre el lector: a veces distrae, enseña o hace soñar; en otras ocasiones puede arraigar convicciones, orientar comportamientos. La insistencia de Juan sobre «los judíos» como actores frecuentemente hostiles con relación a Jesús ha acarreado a menudo consecuencias nefastas. Que el concilio Vaticano II haya experimentado la necesidad de subrayar que no «todos los judíos» son responsables de la muerte de Jesús supone producir una contralectura con relación a otras tradiciones interpretativas. Hay varias maneras de reforzar esta tradición de lectura relativamente nueva. Algunos proponen acompañar los pasajes donde el término «judío» es negativo con una nota explicativa o marcas visuales, como la cursiva, para alertar al lector. Otros incluso pretenden sustituir el término «judío» por otras expresiones: «los judíos de Jerusalén», «las autoridades judías», etc.

Como conclusión, quiero quedarme con dos orientaciones que me parecen útiles para la lectura de Juan y su visión de los «judíos». En primer lugar, pienso que es importante conceder todo su lugar a la lectura histórica. Es la condición necesaria para evitar un acercamiento «fundamentalista» a los textos, que tomaría como «palabra de evangelio» todo lo que se dice en el relato. Para un creyente, la Biblia es Palabra de Dios, pero también supone una parte humana y hay que estar atento a situarla en la historia para evitar propagar interpretaciones «religiosas» antijudías hirientes para la comunidad judía actual.

En segundo lugar, aunque el acercamiento histórico sea tomado en consideración, hay que ir más allá. En particular, no hay que subestimar el peso de la tradición de lectura que se remonta muy atrás en la historia de la Iglesia. Es necesario poner el acento en los textos del Vaticano II mencionados antes y conceder su lugar al comentario explicativo. Ya no estamos en la época violenta de los conflictos entre judíos y judeocristianos, cuyos textos han conservado las cicatrices. Por tanto, tenemos que centrar nuestra lectura en el conjunto del evangelio de Juan; ante todo es un libro de vida que hace presente a Jesús en la vida de cada cual invitándolo a «renacer». El evangelio, en su dinamismo narrativo y su clave de lectura, invita al lector a reconocer en Jesús al enviado del Padre, a ponerse a la escucha del Hijo para creer y tener vida. Cualquier otra orientación, en particular si supone odio contra los judíos, sería una violencia hecha al Evangelio.

---

47. P. Demann, *La catéchèse chrétienne et le peuple de la Bible* (Ed. des Cahiers Sioniens, 1953).

48. Declaración sobre las religiones no cristianas (*Nostra aetate*), 4.

«PORQUE LA SALVACIÓN VIENE DE LOS JUDÍOS» (Jn 4,22)

En la historia de la interpretación, muy pronto este versículo incomodó a muchos comentaristas, que frecuentemente trataron de reducir o trasponer su significado, e incluso a veces lo suprimieron llanamente Heracleón, un autor gnóstico de los años 170, explica así «la salvacion viene de los judíos» « porque el Salvador nació en Judea (= país de los judíos), pero no en ellos, pues él no se cumplió en todos ellos»[1] Para san Agustín «Jesús habla aquí sin duda de los judíos, pero no de todos los judíos, no de los judíos réprobos, sino de los judíos que fueron los apóstoles, los profetas y todos los santos, que vendieron todos sus bienes y pusieron el precio a los pies de los apóstoles»[2]

En un comentario de 1900, un autor habla de «la más insípida y la más imposible de las glosas, que no sólo entra en un texto, sino que lo convierte en su contrario» En 1936, un obispo luterano alemán edita el evangelio de Juan sin este versículo, y en 1939, el Ministerio de Cultos obtiene de la Iglesia de Baden la supresión de este versículo en un libro de lectura bíblica[3] Ahí se percibe el peso del antisemitismo, presente a comienzos de siglo y en la época del nazismo

Los exegetas más recientes no pueden ser acusados de la misma subjetividad Sin embargo, importantes desacuerdos los separan Bastarán algunos fragmentos para demostrarlo Para Bultmann, «este versículo es completa o parcialmente una glosa del editor La expresión *porque la salvación viene de los judíos* es imposible en Juan, y esto no sólo a causa de 8,41 En efecto, Jn 1,11 ya expresó claramente que el evangelista no considera a los judíos como el pueblo de Dios elegido y salvado A pesar de 4,9, es difícil ver cómo el Jesús de Juan, que constantemente se distancia de los judíos (8,17, 10,34), podría haber hecho una afirmación semejante»[4]

Por contra, Schnackenburg adopta la postura opuesta «Los judíos son los adoradores legítimos del Señor, es de ellos de donde viene la salvación, es decir, el Mesías A pesar de la pretendida hostilidad del evangelio de Juan contra los judíos, esta afirmación no es sorprendente Podemos encontrar un uso neutro de la expresión *los judíos* cuando se trata del origen y de la manifestación del judaísmo En Juan no hay un rechazo del judaísmo como tal, sino de los incrédulos jefes judíos de ese tiempo Con relación al pueblo judío, no hay ningún odio, simplemente una distancia cierta»[5]

El más elogioso sigue siendo Léon-Dufour «Frente a la samaritana, por consiguiente, Jesús mantiene para los judíos el privilegio de ser los auténticos depositarios de la revelación, por medio de la cual Dios se comunica al mundo, y apoya esta afirmación declarando magníficamente porque la salvación viene de los judíos Esta palabra ha sido muchas veces ignorada o descartada como una glosa Sin embargo, es de una importancia capital ( ) El pueblo judío sigue siendo para siempre el primer portador del designio salvífico de Dios, y sus Escrituras, sobre todo por su dimensión apocalíptica, abren hacia un porvenir que los cristianos aguardan con ellos»[6] ¿Palabras repugnantes para los antisemitas? ¿Imposible según una cierta crítica textual aventurada? ¿O proclamación capital en la relectura cristiana, consciente de su deuda hacia el judaísmo? Aquí se aprecia la importancia del lector y el riesgo de considerar el escrito como un espejo que no devolvería al lector más que lo que él espera

---

1 Citado en J M POFFET, *Jesus y la Samaritana (Juan 4,1-42)* (Documentos en torno a la Biblia 30, Estella, Verbo Divino, 1999), texto n 16, p 20

2 *Homilias sobre san Juan* XV, 17, *ibid* , n 65, pp 65-66

3 *Ibid* , 126 «La salvacion viene de los judios», un versiculo «sensible»

4 R BULTMANN, *Evangelium des Johannes* (1941), *ad locum*

5 R SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* (1972), *ad locum*

6 X LEON-DUFOUR, *Lectura del evangelio de Juan* I *Jn 1 4* (Salamanca, Sigueme, 1989) 295

¿Antijudaísmo de Pablo?

Michel TRIMAILLE

Dos tipos de fuentes nos permiten acceder al conocimiento del apóstol Pablo: documentos autobiográficos, es decir, sus propias cartas, y el relato biográfico que Lucas le dedica en los Hechos de los Apóstoles. Comparar sus datos siempre es iluminador.

PABLO FRENTE A LA OPOSICIÓN DE LOS JUDÍOS EN LOS HECHOS DE LOS APÓSTOLES

Los hechos referidos por Lucas

Los historiadores tienen sus dudas sobre la historicidad de la mayor parte de las acciones fomentadas contra Pablo por los judíos. En las principales etapas de la misión, Lucas repite un estribillo convencional: Pablo proclama el Evangelio en la sinagoga con un cierto éxito; algunos prosélitos (o «temerosos de Dios») acogen su mensaje; entonces los judíos, furiosos, le causan molestias y le calumnian ante la multitud y/o las autoridades locales. Semejante repetición, por su carácter esquemático, inspira desconfianza. Además, Lucas hace de Pablo el perfecto imitador de Cristo en su pasión: su último viaje a Jerusalén (como el de Jesús en Lc) es una subida hacia un resultado fatal, del que los judíos han tomado la iniciativa; le denuncian a los romanos para que éstos le condenen a muerte.

Lucas maneja así una cierta gradación en la hostilidad de los judíos hacia Pablo. Todo comienza en Hch 13 con el vocabulario de la «oposición» (palabras compuestas con las preposiciones *anti* y *kata* = contra), oposición que se traduce primero en «injurias», después en intentos de sublevar a la multitud o alertar a las autoridades oficiales. En Listra es apedreado y dado por muerto. La histeria colectiva alcanza el paroxismo en Jerusalén, donde «toda la ciudad se alborotó» y la multitud incluso llega a estallar en alaridos (22,23); falta muy poco para que Pablo sea linchado por el populacho desatado. Este *crescendo* es, evidentemente, un procedimiento narrativo de Lucas.

Dicho esto, y reconociendo el talento de escenógrafo del redactor de los Hechos, no se le puede atribuir a él solo, a su apologética y a su sentido de la dramatización, todas las pruebas infligidas a Pablo por sus correligionarios. Lucas generaliza y amplifica las informaciones que encuentra en sus fuentes. Si tenemos en cuenta los trabajos del equipo que, en la Escuela Bíblica de Jerusalén, se ha entregado a minuciosos análisis [49],

49. Trabajos de los PP. BOISMARD, LAMOUILLE, TAYLOR y MURPHY O'CONNOR.

la oposición de los judíos a Pablo es uno de los elementos importantes del relato lucano más antiguo, a partir del cual los Hechos de los Apóstoles recibieron su forma actual. Así sucede en los más antiguos relatos de la misión en Antioquía de Pisidia, Iconio, Tesalónica, Berea, Corinto, en el arresto en el Templo de Jerusalén, en las comparecencias ante el Sanedrín y ante el gobernador en Cesarea. El recuerdo de algunos de estos incidentes fue conservado por la tradición paulina, como lo atestigua 2 Tim 3,10-11: Pablo recuerda «mis persecuciones y pruebas, como las que tuve que soportar en Antioquía, en Iconio, en Listra».

Las reacciones de Pablo

J.-Cl. Lenz [50] ha mostrado perfectamente que Lucas quiso dar de Pablo la imagen del «hombre virtuoso por excelencia», capaz de suscitar la admiración de los mejores ciudadanos del imperio. Muchas escenas son la ocasión para hacer de él un campeón en la práctica de las cuatro virtudes cardinales: prudencia, *justicia, fortaleza y templanza. En los casos enumera*dos más arriba, da muestras de un gran valor. Es justo cuando rechaza ser golpeado en la boca mientras dice la verdad. Su calma, sus silencios, sus decisiones, que nunca enconan los conflictos, dan testimonio del dominio de sí mismo, fruto de su adhesión a Cristo, que le predijo sus dificultades con los judíos. Este retrato ¿es una pura construcción de Lucas o tiene apoyos en las cartas de Pablo?

¿CÓMO HABLA PABLO DE LOS JUDÍOS?

Podríamos pensar que su «conversión» le hizo cuestionar la elección de Israel y su papel particular en la historia de la salvación. Pero la cosa no es tan sencilla.

Judíos y paganos iguales ante Dios

Su encuentro con el Crucificado vivo (1 Cor 9,1; 15,8; 2 Cor 4,6) mostró a Pablo que la especificidad del cristianismo consiste en la cruz de Cristo. Su corolario es el cuestionamiento de la Ley. En su nombre, Jesús fue crucificado, pero la resurrección abolió su carácter absoluto. El Dios que se revela en el Calvario no es el Dios que exigía, para que los hombres estuvieran en paz con él, la sumisión perfecta a la Ley. Si, desde Abrahán, Dios siempre ha hecho donación de su gracia a los que ponen su confianza en él (Rm 3-4), significa que «en Dios no hay lugar a favoritismos» (Rm 2,11), «y Dios ¿lo es sólo de los judíos? ¿No lo es también de los paganos? (...) Uno solo es el Dios que salva a cuantos tienen fe, estén circuncidados o no lo estén» (Rm 3,29-30). De ahí la fórmula de *Gál 3,28: «Ya no hay judío ni no judío».*

Si los hombres son iguales ante Dios (en 1 Tes 1,4 Pablo habla de la «elección» de los tesalonicenses), entonces la pertenencia a Israel ya no es una garantía (Lc 3,8). «Todo el que haya pecado sin estar bajo la Ley, también perecerá sin que intervenga la Ley; y todo el que haya pecado estando bajo la Ley, será juzgado por esa Ley» (Rm 2,12). El estado de cosas religiosas sobre el cual descansa toda la argumentación de la carta a los Romanos apunta hacia esta conclusión: «Todos, tanto judíos como no judíos, están bajo el pecado», o hacia esta otra: «No hay distinción: todos pecaron y todos están privados de la gloria de Dios» (Rm 3,9.22-23). Más aún, esta igualdad será positiva: «No hay distinción entre judío y no judío, pues uno mismo es el Señor de todos, rico para todos los que lo invocan» (Rm 10,12; cf. 1 Cor 1,24; 12,13). ¿Para qué aferrarse a los privilegios significados por la circuncisión (Rm 2,26-27) si Abrahán es el padre

50. J.-Cl. Lenz, *Le portrait de Paul selon Luc dans les Actes des Apôtres* (Paris, Cerf, 1998) 172.

tanto de los circuncisos como de los incircuncisos (cf. Rm 4,11), el «padre de todos nosotros» (Rm 4,16)? En resumen, la igualdad de los hombres ante Dios exige de forma absoluta un anuncio más allá de cualquier frontera. Todos son destinatarios del Evangelio de salvación porque todos están implicados en la promesa hecha a Abrahán.

La «filípica» de 1 Tes 2,15-16

Esta convicción no negociable con respecto a la misión entre los paganos provocó la requisitoria apasionada de Pablo contra sus correligionarios en 1 Tes 2,15-16, texto que está en el origen de la acusación de antijudaísmo dirigida contra él. Desde 2,13, Pablo da gracias de nuevo por la acogida de la palabra de Dios en Tesalónica a pesar de los sufrimientos, de tal manera que el apóstol puede comparar a la Iglesia de Tesalónica con «las iglesias de Dios que están en Judea» (v. 14). En efecto, tanto una como otras han tenido que padecer una declarada hostilidad: en Judea por parte de los judíos (Saulo fue uno de los responsables de ello, Gál 1,23), la de Tesalónica por parte de «vuestros propios conciudadanos». ¿Cómo entender esta expresión? Incluso aunque Pablo sepa que algunos paganos se han opuesto a los cristianos, los reproches que siguen no se entienden más que si, en Tesalónica, hubiera una buena proporción de judíos entre los oponentes (Hch 17,5-9, sean cuales fueren las amplificaciones de Lucas). Si sólo eran paganos, esta cantinela sobre los judíos en general estaría fuera de lugar y tendría poco interés para los tesalonicenses, de mayoría no judía; por último, el paralelo con las iglesias de Judea perdería mucho de su pertinencia.

– v. 15a. Pablo reprocha a los judíos «que dieran muerte a Jesús, el Señor, y a los profetas» y haber «perseguido» a los apóstoles. Estos tres reproches están íntimamente unidos. El crimen más importante –está en cabeza, contrariamente a la cronología– es el de haber dado muerte a Jesús. Pablo, igual que otros (Lc 23,25.33; Jn 19,16; Hch 2,36; 3,15, etc.), no se ocupa aquí de la implicación de las autoridades romanas en el proceso de Jesús. La razón para ello, sin duda, es que los romanos aún no han organizado ninguna persecución contra los cristianos. Pero la muerte de Jesús no es un hecho aislado: está precedida por la de los profetas y seguida por la persecución de los mensajeros del Evangelio. La muerte de los profetas es un tema recurrente en la Biblia: proporciona una justificación a las desgracias de Israel. Este pueblo no sólo ha sido siempre rebelde, sino que ha maltratado a los profetas enviados por Dios para interpelarlo y tocar su corazón (Neh 9,26). A este recuerdo de muertes de antaño, Jesús había añadido algunas nuevas: sus propios enviados también serán maltratados y asesinados (Lc 11,49-51; Mt 23,34-35; 21,33-22,7). Esta predicción se ha realizado: «Nos persiguen a nosotros». Sin duda, Pablo alude aquí a otros acontecimientos distintos a los de Tesalónica, pero las persecuciones han dejado bastantes huellas profundas en los relatos de Lucas (cf. *supra*) como para que podamos conceder una densidad concreta al reproche de Pablo.

– v. 15b. Por este hecho, los judíos «desagradan a Dios y son enemigos de todos los hombres». Ciertamente, matar a Jesús y a los profetas no puede tener la aprobación de Dios; pero hay más: ¿perseguir a los apóstoles significa ser hostil a la humanidad entera? ¿Por qué? «Por cuanto tratan de impedir que proclamemos el Evangelio a los paganos a fin de que se salven». El kerigma apostólico ya ha «liberado» a los que lo han acogido «de la ira que se acerca» (1,10), es decir, el juicio definitivo. En la cultura judía, la «ira» es lo contrario de la «salvación», meta de la misión. Al obstaculizarla, los judíos se oponen a la salvación de los hombres, por los cuales Jesús ha muerto. Nada más grave, pues Pablo considera la misión entre los paganos como «no negociable». Pero el conflicto era inevitable: para los judíos, la cruz es un escándalo (1 Cor 1,23), y el camino de la salvación abierto por Pablo, el

de la fe en detrimento de la Ley, apenas puede ser entendido por los judíos, no más que por algunos de los hermanos judeo-cristianos (cf. Gál).

– v. 16. El resultado es que los judíos «colman continuamente la medida de sus pecados». Cuando Israel asesinaba a los profetas, su pecado atentaba contra el nivel fijado por Dios, más allá del cual «no deja que se pase». Pero el castigo favorecía la penitencia y el retorno a la Alianza. Aquí, el horizonte escatológico se impone a Pablo: «La ira de Dios ha descargado ya de forma definitiva sobre ellos». No les amenaza con un castigo futuro: según el tiempo del verbo «descargar», la sentencia ya se ha ejecutado. Los comentaristas se preguntan a qué acontecimiento concreto se está aludiendo aquí. Aquellos que piensan en la ruina de Jerusalén en el 70 no pueden hacerlo sin considerar este pasaje como una interpolación posterior, pero esto no suprime el problema. Antes de acusar a este pasaje de antijudaísmo, no hay que olvidar que Pablo, cuando escribe esta carta, espera el regreso del Señor como inminente (1 Tes 4-5). En este caso, ¿no están ya perdidos los que obstaculizan la salvación de los demás? En este caso igualmente, Pablo no puede concebir un tiempo necesario para la conversión de los judíos. Cuando considere el «retraso de la parusía» comprenderá que el endurecimiento de una parte de Israel no es definitivo, y ya no confundirá «una parte de Israel» con «todo Israel».

Buscar aquí el todo del pensamiento de Pablo a propósito de la responsabilidad y el destino de sus correligionarios sería un contrasentido. Sin duda no es otra cosa que el grito apasionado de un judío que ve comprometido por otros judíos el designio de Dios y una obra a la que se ha entregado en cuerpo y alma.

Las cartas a los Corintios

En 1 Cor 2,8, Pablo constata que los jefes de los judíos «no han conocido la sabiduría de Dios», de la que se creían depositarios privilegiados, «pues, de haberla conocido, no habrían crucificado al Señor de la gloria». En efecto, la cruz tuvo resultados diametralmente opuestos a los que ellos perseguían.

En 2 Cor 3-4 se entrega a una minuciosa comparación de las dos alianzas por el carácter del ministerio que funciona dentro de cada una de ellas. En este contexto retoma por su cuenta, cristianizándolo, el midrás sobre el rostro de Moisés elaborado a partir de Ex 34,29-35[51]. Los apóstoles de la nueva alianza, habiendo contemplado la gloria de Dios en el rostro de Cristo resucitado, no se tapan la cara: no tienen nada deshonroso que ocultar.

Los hijos de Israel no se convierten en creyentes porque «sus mentes se embotaron y hasta el día de hoy, cuando leen las Escrituras de la antigua alianza, permanece sin descorrer aquel mismo velo, que ha desaparecido con Cristo. Hasta el día de hoy, en efecto, siempre que leen a Moisés permanece el velo sobre sus corazones; sólo cuando se conviertan al Señor desaparecerá el velo» (3,14-16). ¡Ésa es la obra del Espíritu! Por eso la nueva alianza puede proclamar su superioridad: ella no está basada «en la letra», sino «en la fuerza del Espíritu» (3,6). Es cierto, Moisés, el hombre de la Ley, no es el héroe de Pablo; prefiere a Abrahán. ¿Por qué?

En 2 Cor 11,24-25, Pablo confirma algunos datos de Lucas: «Cinco veces he recibido de los judíos los treinta y nueve golpes de rigor; tres veces he sido azotado con varas, una vez apedreado».

Añadamos que en Rm 2,24 carga la responsabilidad a los judíos, citando Is 52,5: «Por vuestra culpa el nombre de Dios es ultrajado entre los paganos». Pero con eso no dice más que lo que dicen Isaías o Ezequiel.

51. *Targum du Pentateuque*. II. *Éxode et Lévitique* (Sources Chrétiennes 256; Paris, Cerf, 1979) 274-277.

¿Se muestra Pablo mejor dispuesto con los «paganos»?

Dicho de otra manera, su severidad hacia los judíos ¿procede de una deliberada benevolencia hacia los otros? Un pequeño sondeo bastara para formarnos una opinión sobre este asunto

En Corinto califica el comportamiento escandaloso de un cristiano que vive con la mujer de su padre de «caso de lujuria de tal gravedad, que ni siquiera entre los no cristianos suele darse» (1 Cor 5,1), e interviene secamente cuando se entera de que los cristianos arreglan sus diferencias, como en el pasado, en tribunales paganos «Elegís como jueces a quienes nada cuentan en la Iglesia Para verguenza vuestra os lo digo» (1 Cor 6,4-5), y les desgrana una de esas listas de vicios abominables, clásicas en la polémica de la epoca (v 10), pero que, de todas formas, no atestigua en favor de su benevolente toma de postura.

A los gálatas les recuerda que «en otro tiempo no conociais a Dios y servíais a los que no son realmente dioses» (4,8)

Por último, en el capítulo 1 de la carta a los Romanos, su descripción de la sociedad pagana es un fragmento de valentia de un crudo realismo (1,18-32) la idolatria ha engendrado en ellos una vida moral pervertida en practicas sexuales decadentes. Por tanto, si Pablo es severo con sus correligionarios no es porque de repente se haya alistado en las filas de los devotos del paganismo Añadamos que acaba de ser severo tambien con algunos cristianos a la vez que los ama tiernamente ¿Es diferente con sus hermanos judíos?

Rm 9-11: el papel de Israel en la historia de la salvación

La carta a los Romanos es una variación teológica a partir de la definición del Evangelio como «fuerza de Dios para que se salve todo el que cree, tanto si es judío como si no lo es» (1,16)[52] Proponiéndose tratar este tema, Pablo no podía escapar a la pregunta ¿e Israel? Los sentimientos que expresa en 9,1-2 y 10,1 revelan hasta qué punto está presente esta cuestion

Ocupaba su mente incluso desde el principio de la carta «Así pues ¿es en algo superior el judío? ¿Tiene alguna utilidad estar circuncidado? Mucha, en todos los sentidos En primer lugar, porque a ellos les fueron confiadas las palabras de Dios» (3,1). Esta primera respuesta le proporciona un principio esencial la infidelidad de Israel no puede cuestionar este privilegio, es incondicionado, y esto hace que Israel esté puesto aparte de los demás pueblos La carta a los Hebreos comienza solemnemente con el mismo tema: «Despues de hablar Dios muchas veces y de diversos modos antiguamente a nuestros mayores [y no a los mayores de los demas] por medio de los profetas ..» Pablo no transige a propósito de esta convicción, que sera desarrollada en la síntesis de Rm 9-11 y, sin embargo, algunos versículos más allá, Pablo plantea de nuevo la pregunta· «Por tanto ¿qué? ¿Tenemos o no tenemos ventaja los judíos? No del todo » (Rm 3,9) Por grande que sea, la superioridad de Israel es limitada, pues los oráculos de Dios aún no han producido los frutos que Dios esperaba de el

De hecho, Pablo no había esperado escribir a los romanos para abordar el asunto En 1 Cor 10, con otra tipología, ya habia reunido los elementos de un razonamiento idéntico «No quiero que ignoréis, hermanos, que todos nuestros antepasados estuvieron bajo la nube, todos atravesaron el mar, y todos fueron bautizados como seguidores de Moisés, al caminar bajo la nube y al atravesar el mar Todos comieron el mismo alimento espiritual y todos bebieron la misma bebida espiritual; bebian, en efecto, de la roca espiritual

---

52 E W STEGGEMANN, «Le sujet de l'epître aux Romains et Rm 9-11», en *Le dechirement Juifs et chretiens au premiere siecle* (Geneve, Labor et Fides, 1996) 113-126

que los acompañaba, roca que representaba a Cristo [que, por tanto, no esperó a la encarnación para caminar con Israel]. Sin embargo, la mayor parte de ellos no agradó a Dios y fueron por ello aniquilados en el desierto» (1 Cor 10,1-5).

Mientras que en 1 Cor dice «nuestros antepasados», en Rm 9-11 habla de «Israel» (10 veces contra 4 en sus otras seis cartas), y lo mismo que «nuestros antepasados» en 1 Cor 10, Israel no es la Iglesia, en la que vería algo del «verdadero Israel». De la misma manera, cuando habla del «pueblo de Dios», no se trata nunca de la Iglesia, sino de «aquellos de mi raza según la carne, los israelitas» (Rm 9,3-4.25; 10,21; 11,1-2; 15,10; cf. 1 Cor 10,7; 14,21; 2 Cor 6,16). La transferencia del concepto de «pueblo de Dios» a la Iglesia no aparece más que en las cartas deuteropaulinas bajo la forma de «pueblo que Dios se ha escogido» (Efesios y Tit 2,14, así como 1 Pe 2,9).

En el mismo pasaje de 1 Cor 10, Pablo introduce ya el tema del «resto»: opone «todos» (8 veces) a «algunos / la mayor parte de ellos» (vv. 6.8.9.10), distinguiéndolos a la vez de los «otros», a quien se dirige diciendo «nosotros», invitados a no imitar la conducta de la mayoría. Esta distinción se convertirá en un elemento esencial de la argumentación en Rm 9-11: para Pablo, Israel no es un bloque monolítico (9,6.8), y en 11,5 introduce el término técnico de «resto», con su sinónimo «los elegidos». Si se suma «el resto» y «los otros» se obtiene lo que él llama «todo Israel» (que aún no existe, pero que lo espera). Desde la época de 1 Tes, Pablo ha meditado sobre el hecho de que Dios lo ha mantenido con vida[53], a pesar de todos los peligros de su movida existencia (2 Cor 5; 11). Es una prueba de la existencia de un «resto» y, por tanto, de que «Dios no ha rechazado a su pueblo» (11,2). La persecución forma parte entonces del designio de Dios (1 Tes 3,3-4) y ya no engendra su indignación, como en 1 Tes 2,15-16.

El lenguaje de Pablo sobre Israel en Rm 9-11

En primer lugar, un hecho evidente: Pablo ya no atribuye la muerte de Jesús a Israel. Su vocabulario atestigua matices que conviene tener en cuenta.

– 9,4-5: «Les pertenecen [a los israelitas] la adopción filial, la presencia gloriosa de Dios, la alianza, las leyes, el culto y las promesas. Suyos son los patriarcas y de ellos, en cuanto hombre, procede Cristo».

– 10,2: «Porque doy fe de que buscan ardientemente a Dios, aunque a ciegas».

– 10,16: «Pero no todos han aceptado la buena nueva».

– 10,19-21: «Sin embargo, pregunto: ¿será que Israel no ha entendido el mensaje?» La respuesta se da con citas que hablan de «nación sin sabiduría» y «pueblo incrédulo y rebelde»: nada distinto que Moisés o Isaías.

– 11,1: «¿Es qué Dios ha rechazado a su pueblo? ¡De ninguna manera!»

– 11,3-5: Elías se queja: «Han matado a tus profetas (...) y ahora me buscan para matarme. Pero oíd lo que le responde el oráculo divino (...) pues así también en el tiempo presente ha quedado un resto gratuitamente elegido».

– 11,7: «Los demás [que no son el resto] han sido endurecidos [por Dios]»; cf. 9,18.

– 11,11: «¿Habrán tropezado los israelitas de manera que sucumban definitivamente? ¡De ninguna manera!»

– 11,12: Ellos han empequeñecido, pero tendrán una participación completa en la salvación.

– 11,15: Ellos sufren un alejamiento, pero gozarán de una «readmisión».

53. M. TRIMAILLE, «Existence missionnaire et mystère pascal»: *Spiritus* 44 (1971) 32-46.

– 11,16 «Si las primicias [los antepasados] están consagradas a Dios, lo está toda la masa, si está consagrada la raíz, lo están también las ramas»

– 11,17. La riqueza de la raíz también alimenta al injerto, es decir, los pagano-cristianos

– 11,20: «Su incredulidad [el mismo termino, en Marcos, caracteriza a los discípulos hasta que creen en Jesús resucitado]».

– 11,23· «Si no persisten en la incredulidad, volverán a ser injertados».

LAS CARTAS DEUTEROPAULINAS

Las cartas redactadas tras la muerte de Pablo y con su nombre (Col, Ef, 1 y 2 Tim, Tit, 2 Tes) no contienen la polémica antijudía, sino que tratan más bien de valorar las raíces judías de la Iglesia Así, las palabras «judío» (23 veces en Pablo) y «griego» (12 veces) están ausentes de estas cartas Una sola ocurrencia, en Col 3,11, está calcada de Gál 3,28 «Ya no hay griego ni judío» El orden de los términos se ha invertido, pues se está en un momento en que el «problema judío» no agita a los cristianos, sino el de la helenización Y si el autor menciona la circuncisión, no es para discutir su necesidad, sino para enseñar que los cristianos poseen su equivalente en el bautismo (Col 2,11-13)

Por otra parte, la cita en Col, Ef, Tim, Tit (y 1 Pe) de los códigos domésticos[1], procedentes de lo más profundo de la cultura griega por mediación de la sinagoga helenística, es la prueba de una evolución ya no se duda en beber de ese fondo, con riesgo de cristianizarlo

En la **carta a los Efesios**, la Iglesia se convierte en el lugar de la reconciliación de dos categorías de hombres, los judíos y los no judíos Este texto hace hablar a los que Pablo llamaba «los elegidos» o «el resto» dicen «nosotros» y dialogan con «vosotros» La bendición inicial sitúa a estas dos humanidades una con relación a otra, manteniendo siempre la prioridad de los judíos

– Ef 1,4-12 «Él [Dios] nos eligió ( ) antes de la creación del mundo ( ) nos destinó de antemano ( ) a ser adoptados como hijos suyos ( ) nos ha dado a conocer sus planes más secretos ( ) nosotros, los que tenemos puesta nuestra esperanza en Cristo, seremos un himno de alabanza a su gloria»

– 1,13 «Y vosotros también, los que acogisteis la palabra de la verdad que es la buena noticia que os salva, al creer en Cristo habéis sido sellados por él con el Espíritu Santo prometido [el bautismo] ( ) para ser un himno de alabanza a su gloria»

Tanto los unos como los otros son «santos» (1,1), pero porque han sido objeto de la misma misericordia, pues tanto para unos como para otros la redención de los pecados ha sido necesaria En efecto

– 2,1-2 «En cuanto a vosotros, estabais muertos a causa de vuestros delitos y pecados »

– 2,3-5 «Y entre éstos estábamos también todos nosotros, los que en otro tiempo hemos vivido bajo el dominio de nuestras apetencias desordenadas, siguiendo los dictados de esos apetitos »

A estos hombres de un pasado a la vez diferente (elección de unos y no de otros) y semejante (el pecado de todos), Cristo redentor los ha reunido en la Iglesia, Cuerpo del que él es la Cabeza (1,22) Ha hecho de ellos una unidad misteriosa «destruyendo el muro de enemistad» (2,14), «restableciendo la paz» (2,15), «ha reconciliado a los dos pueblos con Dios uniéndolos en un solo cuerpo por medio de la cruz» (2,16), creando así una humanidad nueva hasta darle la forma de una nueva pareja, tal como fue creado el único ser humano de los orígenes, masculino y femenino (2,15-18) Por último, entrega a la Iglesia la tarea de acabar esta obra de reconciliación

1 Ch Reynier / M Trimaille, *Les Épîtres de Paul* III (Paris, Bayard, 1997) 273-274

– 11,25-26: «El endurecimiento de una parte de Israel no es definitivo; durará hasta que se convierta el conjunto de los paganos. Entonces todo Israel se salvará».

– 11,28: Con relación al Evangelio, son enemigos [igual que en 1 Tes 2,15, pero no «del género humano»], pero desde el punto de vista de la elección «siguen siendo muy amados por Dios a causa de sus antepasados».

– 11,31: «Ellos son ahora rebeldes debido a la misericordia que Dios os ha concedido, para que también ellos alcancen misericordia».

Por tanto, Israel no es una realidad del pasado a la que un acontecimiento de su historia habría puesto fin. Pablo habla de él en presente: «A ellos pertenecen... siempre...» Dios continúa llamándolo «mi pueblo» en Escrituras que no están anuladas, pero en las que el apóstol descifra, en su hoy de cristiano, el sentido siempre vivo.

Lo que ha sucedido a una parte de este pueblo («endurecimiento», «desobediencia», «empequeñecimiento», «alejamiento», «incredulidad») corresponde al orden de lo provisional, pero, sin embargo, forma parte integrante de la trayectoria histórica de la salvación universal «hasta que llegue al conjunto de los paganos». Israel siempre permanece dentro de esta trayectoria de salvación en la persona de Jesucristo y a causa del carácter representativo del «resto», cuya existencia también es provisional: apela al nuevo injerto, que reconstruirá a «todo Israel». Ningún profeta experimentó tanta admiración y ternura por el pueblo de la primera alianza.

Conclusiones

Las cartas de Pablo nos han permitido, mucho más que el relato de Lucas en los Hechos, captar al apóstol al natural, y estos dos rostros de Pablo se nos aparecen como muy diferentes. Pero cuando se comparan metódicamente los textos, los puntos comunes son más numerosos de lo que se pensaba. Tanto en los Hechos como en las cartas:

– Pablo no transige a propósito de la necesidad de evangelizar a los paganos, manteniendo a la vez la prioridad del anuncio de Cristo a los judíos (Rm 1,16; 2,9-10 [en primer lugar]; 9-11; Hch 13,46 [en primer lugar]; 28,25-28).

– En su anuncio del Evangelio a los paganos, Pablo choca con la oposición de los judíos; fue insultado (2 Cor 12,10; Hch 13,45; 18,6).

– Enfrenta a los judíos con sus responsabilidades (1 Tes 2,13-16; Hch 18,6).

– Israel fue endurecido por Dios (Rm 9,18; 11,7.25; Hch 7,51; 19,9; 28,26-27).

– Pablo fue tratado brutalmente por los judíos (2 Cor 12,10: flagelación y lapidación; Hch 14,19: lapidación; cf. 23,10).

– Vivió sus pruebas con humildad y lágrimas (2 Cor 12,21; Hch 20,19); forman parte integrante de su ministerio; son necesarias para la realización del designio de Dios sobre los paganos (1 Tes 3,3-4; Hch 14,22).

Sin duda, Lucas no se hace eco de la indignación que a veces estalla en la pluma de Pablo. Escribe como historiador, con una cierta perspectiva, mientras que Pablo se expresa en caliente, en el calor de los acontecimientos o de las noticias que recibe, más como un periodista. Lucas concibe el proyecto de poner en escena a un hombre virtuoso, dueño de sí en cualquier circunstancia, mientras que Pablo, poco cuidadoso de la «virtud» de los griegos (solamente Flp 4,8), da rienda suelta a su pasión por el servicio a Cristo y por el Evangelio. Todo ello después de que, como todo protagonista de acontecimientos decisivos, experimente la necesidad de cuestionarse, de volver sobre sus juicios y de proponer –como en Rm 9-11– una admirable síntesis de equilibrio que jamás habría podido ser producida sin el sentimiento que no pudo más que dejar en 1 Tes 2,15-16.

LAS OTRAS CARTAS DEL NUEVO TESTAMENTO

La carta a los **Hebreos** es un caso singular Primero a causa de los destinatarios que se le han atribuido los «hebreos», difícilmente identificables El objetivo principal del autor consiste en una comparacion entre las instituciones cultuales de las dos alianzas en beneficio de la nueva, puesto que el Hijo de Dios ha hecho pasar de la realidad significada a la realidad cumplida Por eso este texto apostólico es el más impregnado de las Escrituras judías 30 citas explicitas, de las más largas del NT, y más de 70 alusiones

Esta comparación no da lugar a ninguna digresión polemica el culto del Templo de Jerusalén ya no existe, y criticarlo no habría servido para nada Al contrario, para su autor, precisamente a partir de ese culto es como se puede entender la persona y la obra de Cristo Sin duda, en Jesús, Hijo de Dios, las instituciones han sido llevadas a su cumplimiento, pero dicho cumplimiento tiene un largo camino recorrido, y este camino recorrido no corresponde totalmente al orden de lo provisional Decir que lo que era múltiple (las palabras de Dios, los sumos sacerdotes, los sacrificios, etc) ha sido llevado ahora a la unidad (una palabra, un sumo sacerdote único, un único sacrificio) es admitir que este paso de lo imperfecto a lo perfecto no puede prescindir de lo imperfecto Incluso aunque el autor sitúa la historia pasada de la salvación en la categoría de lo *penúltimo*[1], algunas realidades de esto penúltimo pertenecen ya a la esfera de lo ultimo, como el personaje de Melquisédec o los protagonistas del capítulo 11, que testimoniaron auténticamente esta fe que es «el fundamento de lo que se espera y la prueba de lo que no se ve» (v 1)

La carta de **Santiago**, profundamente impregnada de judaísmo (la asamblea cristiana es una sinagoga, 2,2), no habla de los judíos, a la vez que extrae de la Biblia algunas figuras ejemplares «Nuestro padre Abrahán» (2,21), «Rajab la prostituta» (2,25) o el «profeta Elías» (5,17)

La carta de **Judas** se inspira en tradiciones judías, incluso en apócrifos, como el Libro de Henoc

Los cristianos a los que se dirige **1 Pedro** proceden del paganismo tienen un pasado de idolatría y desenfreno, pero proceden de gente honorable porque «los que en otro tiempo no erais pueblo, ahora sois pueblo de Dios» (2,10, cf Os 2,23) Contrariamente a Pablo, el autor no ha tenido escrúpulo en transferir a la Iglesia el título de «pueblo de Dios» ¿Se ha abatido ya la catástrofe sobre la nación judía? Añadamos que estos antiguos paganos se benefician de una catequesis que continuamente los pone en contacto con las Escrituras judias

Por el contrario, **2 Pedro** prácticamente no cita nunca el Antiguo Testamento, a pesar de que conserve algunos conceptos A comienzos del siglo II, el problema ya no es –desde hace tiempo– el de las relaciones con el mundo judío, sino el de las desviaciones que ponen en peligro la comunidad cristiana

---

1 R KIEFFER, «Une relecture de l'Ancien Testament», en L'epître aux Hebreux, *Lumiere et vie* 217, pp 87-98

Judíos y cristianos en el siglo II

Lucile Villey

Aquí no se trata más que de abordar una perspectiva: ¿cómo se perciben las relaciones con la Sinagoga en los escritos cristianos del siglo II que nos han llegado? Es un siglo en que las dos comunidades se separan claramente y se sitúan una frente a otra. Digamos antes de nada que los documentos son escasos y no informan adecuadamente de una Iglesia aún muy diversa según los lugares, las formas de organización y las corrientes doctrinales; por otra parte, la comunidad judía aún no tiene la unidad y la identidad más claramente afirmadas del siglo siguiente. Muchos textos, sobre todo anteriores al 150, son de origen y fecha discutidos; otros, centrados en una pastoral intraeclesial, no conservan ninguna huella de confrontación o incluso de una presencia judía definible.

Acontecimientos y señales

Como marco significativo, quedémonos al menos con cuatro acontecimientos o circunstancias. En primer lugar, la catástrofe del 135. Todos tienen en la memoria la destrucción del Templo en el 70, con el final del culto sacrificial y el desarrollo del judaísmo rabínico en torno a las sinagogas y los doctores de Yamnia (Yabne). Pero la revuelta «mesiánica» de Bar Kokba (132-135), la destrucción total de Jerusalén, la expulsión de los judíos (incluidos los judeo-cristianos) y la persecución de Adriano marcan un giro mucho más radical, sobre todo para los judíos de Palestina. Durante mucho tiempo es el final de los movimientos mesiánicos, las corrientes proféticas y, por tanto, la reorganización ya comenzada en torno a la única Torá. Los cristianos van a tener que situarse frente al desastre; se sentirán más extraños al judaísmo tal como éste se redefine. Un judaísmo muy vivo, con comunidades de la Diáspora alimentadas con la aportación palestinense y que atraen prosélitos, y por tanto, para los cristianos, comunidades rivales entre los paganos.

La crisis suscitada por Marción (hacia el 140) y por los gnósticos que se dicen cristianos va a empujar a la Gran Iglesia a definirse mejor a su vez y a buscar criterios de ortodoxia. Ahora bien, Marción, con su rechazo del Antiguo Testamento y de su Dios, obliga a los cristianos a asumir claramente las Escrituras que comparten con los judíos y, por lo tanto, a situarse en una misma herencia. La progresiva recepción de los escritos neotestamentarios apenas desempeña función alguna en la confrontación con los judíos; la discusión se centra más bien en el texto de los Setenta. Pero es preciso que formule (y en primer lugar a sí misma) tanto la dependencia como la distancia con Is-

rael con respecto a la interpretación de las Escrituras[54]; ésta está, para los cristianos, completamente «abierta», orientada hacia Cristo, en el momento en que la lectura judía se hace más pietista, menos histórica, y se cierra como un tesoro inagotable.

A partir del reinado de Antonino el Piadoso (138), el judaísmo encuentra su estatuto de *religión lícita*, y una época de tranquilidad. Pero el *nombre de cristiano* está todavía prohibido; y la persecución, sin ser aún general, latente, estalla por momentos y lugares. Se inaugura el tiempo de los *apologistas*, que tratan de defender la fe cristiana contra las calumnias, pero sobre todo de dar cuenta ante los paganos de la existencia cristiana. Es una ocasión para explicitar la distinción entre judíos y cristianos, reivindicando a la vez una misma concepción de la divinidad y textos sagrados cuya antigüedad parecía un argumento de peso frente al desprecio por una religión *nueva*.

Porque se tiene conciencia de un judaísmo separado de la Iglesia, y sin embargo de una herencia común, este siglo ve nacer escritos de controversia, «diálogos» entre judíos y cristianos. El primero conocido, el de Aristón de Pella (poco después del 135), se ha perdido; pero podríamos tener en cuenta el *Diálogo con Trifón*, de Justino (hacia el 150), y el *Contra los judíos*, de Tertuliano (hacia el 200). Estos diálogos quizá son ficticios, sobre todo en el último caso, que se considera parte de una discusión entre un prosélito y un cristiano, pero presumen una coexistencia, un conocimiento mutuo, lejos de las invectivas y los a priori que se encontrarán en algunos Padres del siglo IV. Vemos cómo se construye en ellos un esquema apologético, un argumentario que va a quedar fijado durante siglos. Los tres principales capítulos bajo los que agrupamos algunos testimonios cristianos del siglo II representan, por otra parte –aunque no en el orden–, los tres capítulos obligados del tratado «Contra los judíos» que se está constituyendo: hay que ver en él el principio de una manera de entenderse a sí mismo frente al otro.

«Los judíos» y el rechazo de Cristo

El no reconocimiento por parte de las autoridades judías de Jesús como Mesías y como cumplimiento de la salvación escatológica fue evidentemente el punto de divergencia inicial. La generalización del rechazo de Jesús por todo el *pueblo*, o por «los judíos», ya empezada en Mateo y más aún en Juan, prosigue en el siglo II. Y ante todo –cosa que no nos puede extrañar– en ambiente judeo-cristiano, pues es aquí donde el desgarrón es más doloroso, una vez que los judíos cristianos son excluidos de la Sinagoga y cuando, a pesar de la advertencia «escatológica» del 70, se hace evidente que el pueblo judío en su conjunto no se une a la Iglesia. El *Evangelio de Pedro* parece un testigo de este judeo-cristianismo de lengua griega (probablemente en Siria durante la primera mitad del siglo II), que relee la pasión y la resurrección subrayando la responsabilidad de los judíos (incluido el rey Herodes) y descargando tanto como es posible a Pilato y a los soldados romanos. «Entonces los judíos, los ancianos y los sacerdotes se dieron cuenta del mal que se habían acarreado a sí mismos y empezaron a golpear sus pechos diciendo: '¡Malditas nuestras iniquidades! He aquí que se echa encima el juicio y el fin de Jerusalén'» (*Evangelio de Pedro* 25).

Hacia el 160, el himno *Sobre la Pascua*, de Melitón de Sardes, en ambiente asiático y de influencia joánica, desarrolla el papel del pueblo de la alianza: «¡Has matado a aquel que te vivificó! ¿Qué has hecho, Israel? ¿No ha sido escrito para ti: 'No verterás la sangre inocente por miedo a que mueras miserablemente'? En efecto, he matado al Señor, dice Israel. ¿Por qué? Porque era preciso que sufriera» (*Sobre la*

54. Cf. F. CULDAUT (dir.), *En el origen de la Palabra cristiana. Tradición y Escrituras en el siglo II* (Documentos en torno a la Biblia 22; Estella, Verbo Divino, 1993).

Pascua 74). El lenguaje cristiano poco a poco va hacia esta simplificación: *el pueblo* (judío) es el que lo crucificó (Tertuliano, *Contra los judíos* 8), hasta que, en el siglo III, el papel de los romanos quede completamente borrado. Como también, al menos en estos escritos, la intuición de un rechazo más amplio todavía, tal como el del «mundo» de los escritos joánicos, que equivale a nuestro rechazo de todos. «Los judíos», en labios de los judíos convertidos en cristianos, son definidos como aquellos que han rechazado al Cristo de Dios.

«Porque era preciso que sufriera», protestaba el Israel del himno de Melitón. La denuncia del pecado del pueblo es inseparable de un cuadro de la Pascua como cumplimiento de las Escrituras –sobre todo el sufrimiento del Mesías, lugar de incomprensión clásica de los judíos–. Así tanto en el *Evangelio de Pedro* (17), en la *Carta de Bernabé*, que alinea los *testimonia* proféticos (5-7), como en el himno de Melitón. Ahora bien, estas «profecías», deslumbrantes para el cristiano, no hablan sólo de Cristo: «El Señor soportó (...) lo que, en las Escrituras, le concierne, con respecto a Israel por una parte, a nosotros por la otra: 'Fue herido a causa de nuestras iniquidades, maltratado por nuestros pecados'» (*Bernabé* 5, 1). La pasión fue proclamada con antelación hasta en sus más pequeños detalles, pero, con ella, también el rechazo de Cristo por parte de Israel, que se convierte en un argumento evidente. Pero si la crucifixión incumbe a todo el pueblo elegido es porque se la sitúa en el conjunto de las Escrituras, en la línea de un Israel que rechaza y persigue a los profetas –y que continuará persiguiendo a la Iglesia (un motivo, parece, más escriturario que histórico, al menos en su generalización, p. ej. *Diálogo con Trifón* 133)–. En adelante, el tema estará presente en toda discusión con los judíos, apoyado por una avalancha de reproches tomados de los profetas.

Con este arranque no será difícil interpretar los desastres del 70 y del 135 en la línea de las sucesivas desgracias de Israel, entendidas como castigos de Dios y después como juicio del rechazo por excelencia, que es la muerte de Cristo. «Si el Hijo de Dios vino en la carne fue para llevar a su cumbre la suma de los pecados de los que persiguieron a muerte a sus profetas. Por eso lo aguantó» (*Bernabé* 5, 11). Sin embargo, la relación causa-efecto entre la muerte de Cristo y la caída de Jerusalén no aparece más que tardíamente en el discurso. La ruina de la ciudad es, para Justino, una simple llamada a la conversión (*Diálogo* 108). Hegesipo, por los años 160, pone en relación la destrucción del Templo con la muerte de Santiago el Justo en el año 62 (según Eusebio, *Historia eclesiástica* 2, 23, 19). Pero Tertuliano, seguido por el discurso habitual, hace de ello un elemento de la prueba cristiana, apoyado en profecías sobre la ruina de la Hija de Sión (Is 1,3.7-8): «Puesto que se predijo que los judíos sufrirían a causa de Cristo, y nosotros vemos su ruina y su dispersión consumadas ante nuestros ojos, es evidente que los judíos han sufrido estos desastres a causa de Cristo» (*Contra los judíos* 13, 28). Las Escrituras se cumplen, y con ellas la desolación de Jerusalén. Hay una correspondencia entre la muerte de Cristo y la «muerte» de Israel, que basta constatar –al tiempo que ha surgido el pueblo nuevo–.

Pero el discurso no es siempre tan simple. Junto a estas evidencias apresuradas existe otra línea de testimonios que no las contradice necesariamente, sino que contempla el misterio y se pregunta hondamente por él. Las *Odas de Salomón*, de ambiente judeo-cristiano, echan a rodar el «Soportó» lacerante de Bernabé: «Soporté su maldad con dulzura, para salvar a mi pueblo», sin que intervenga la problemática de los dos pueblos (*Oda* 31). El himno de Melitón, al que sin duda le gusta jugar con la antítesis entre Egipto e Israel, y entre Israel y *todas las familias de los hombres*, se entretiene en la humillación del Señor *bajo* el poder de su propio pueblo, punto extremo del descenso:

«Era preciso que sufriera, pero no por ti (debajo de ti) (...) Que fuera suspendido, pero no bajo tu poder» (*Sobre la Pascua* 75). Por otra parte, insinuado, *bajo el poder* del hombre que él mismo modeló (*Bernabé* 5, 5, y más tarde Ireneo). Por el drama de Israel (aunque también por el de Adán) brota misteriosamente la vida: «Aniquilaste al Señor; fuiste aplastado por tierra. Y así yaces, muerto; pero él resucitó de entre los muertos y subió a lo más alto del cielo» (*Sobre la Pascua* 99). Este lugar teológico que es Israel, donde la suerte del mundo da la vuelta, por donde se interroga el designio de Dios, apenas es citado en los textos, al menos hasta Orígenes, que se alimenta de la meditación paulina.

El debate sobre la observancia

«Hazte circuncidar; después, como es costumbre, observa el sábado, las fiestas, las neomenias; en una palabra, cumple todo lo que está escrito en la Ley, y entonces, sin duda alguna, obtendrás de Dios misericordia» (Justino, *Diálogo* 8). Así empieza el *Diálogo* en labios del judío Trifón, y, por lo demás, todos los «tratados» que apuntan al judaísmo. Desde el punto de vista judío, lo que primero separa es la cuestión de la observancia de la Ley; se apoya en ella, más que en la cristología, que no aparece más que secundariamente, como para iluminarlo todo.

En el siglo II, la tradición del apóstol Pablo está ausente del debate. Sobre todo no hay que olvidar que la Iglesia cristiana es diversa. Hay en ella judeo-cristianos observantes, en adelante minoritarios, y de los que no tenemos su punto de vista: también habría un debate dentro de la comunidad. Los cristianos de Cartago guardan las observancias noáquicas sin que esto les cuestione: se abstienen de sangre y carnes estranguladas (*Apología* 9, 13). Ahora bien, en el grupo judeo-cristiano, pero no observante, es donde el ataque contra las instituciones mosaicas fue más violento, al menos si la *Carta de Bernabé* (en Siria, ¿hacia el 120?) refleja bien ese ambiente. «La circuncisión, en la cual ponen su confianza, fue rechazada. Pues [el Señor] dijo que la circuncisión no debía ser carnal, pero ellos han errado, porque un ángel malvado los ha engañado hábilmente» (*Bernabé* 9, 4).

Para el autor de esta carta, Israel nunca ha entendido el significado del Templo o de las prescripciones: desde el comienzo apuntaban a realidades espirituales, como se ha hecho evidente para los cristianos. Estamos aquí en la línea del discurso de Esteban contra el Templo (Hch 7). También estamos próximos a un judaísmo helenístico que, desde hace mucho tiempo, espiritualizó los sacrificios y las leyes alimentarias (*Carta de Aristeas*) o buscó en la Torá una transcripción de la ley natural universal. Ahora bien, después del 70 y del final del culto sacrificial, el judaísmo oficial, para conservar su identidad, pone en primera línea la barrera de la observancia. Ya no entiende el discurso de *Bernabé*, cuyas raíces son, sin embargo, proféticas y judías.

En las Apologías de los cristianos de origen pagano dirigidas a los romanos, hallamos algunas tomas de postura virulentas: se trata de distinguirse de los judíos. Éstos están próximos a la verdad, sin duda, por su concepción de un Dios único y por su filantropía, que imita la bondad de Dios. Pero su culto es erróneo: «Es a los ángeles, y no a Dios, a los que dan culto al observar los sábados y las neomenias, los ázimos y el gran ayuno, la circuncisión y la pureza de los alimentos» (*Apología de Arístides* 14, escrita antes del 138). La *Carta a Diogneto* (¿hacia el 190?) es aún más violenta, relacionando las «supersticiones judaicas» con los cultos idólatras, o no viendo en ellas más que necedad y ridículo (*Diogneto* 1, 3-4).

Las necesidades de la lucha antignóstica, y sobre todo antimarcionita, imponen un límite a la crítica a las instituciones de Israel, y el discurso común es más

mesurado. La Ley está bien otorgada por el Dios único, y traduce su voluntad. Pero ¿cómo y por cuánto tiempo? Pues, con Cristo, evidentemente, llegó el «final» de la Ley, su cumplimiento: la Nueva Alianza que anunciaban las Escrituras. En la discusión se empieza por separar la ley moral –de alcance universal y duradero, que se identifica con la ley natural y que preexiste al don del Sinaí– y la ley ritual, la que se cuestiona. Se valora la justicia de Henoc y de los patriarcas anteriores a la ley mosaica, para mostrar perfectamente el carácter secundario de ésta. «La ley del Horeb es ya la ley antigua, y la vuestra sólo para vosotros» (*Diálogo* 11).

Se trata de dos maneras, por otra parte próximas, de dar cuenta del valor provisional de los mandamientos. Son símbolos, tipos o alegorías, que permiten adivinar cuál es el verdadero culto en espíritu (es la postura de Bernabé y a veces de Justino). O bien es un remedio que se ofrece a los pecadores: «Porque vuestro pueblo tiene endurecido el corazón, lo sabéis, Dios os ha impuesto semejantes mandamientos por boca de Moisés, a fin de que mediante su observancia tengáis siempre presente a Dios, en toda acción, y que no caigáis en la injusticia o la impiedad». Prescripciones que de suyo no tienen «ninguna importancia para la práctica de la piedad» (*Diálogo* 46). Ireneo, que subraya la lenta pedagogía divina, mostrará mejor su valor intrínseco: «La Ley, establecida para los esclavos, educaba el alma por las cosas exteriores y corporales, y le llevaba como con una cadena en la docilidad a los mandamientos, a fin de que el hombre aprenda a obedecer a Dios» (*Contra las herejías* IV, 13, 2).

Ahora bien, los judíos, porque persisten en su ceguera, no comprenden este sentido transitorio y en adelante caduco de la Ley. La destrucción del Templo de Jerusalén, que vuelve imposible la observancia de numerosos preceptos, sin embargo significa de forma clara la abolición de la Ley (*Contra las herejías* IV, 4, 1). Pero ellos se quedan en su lectura «carnal», cerrada sobre sí misma. En cuanto a los judeo-cristianos observantes, no pecan –dice Justino– si al menos no imponen sus ritos a los demás, pero muestran con ello su «debilidad de espíritu» (*Diálogo* 47).

Israel en la historia de la salvación

El papel transitorio de la ley mosaica era el indicio de ello: para los cristianos, el lugar de los judíos hay que situarlo en un vasto fresco histórico con rasgos dramáticos, que desborda ampliamente al propio Israel. Ciertamente, según los autores, hay muchos matices entre la evidencia deslumbrante del cumplimiento de las Escrituras o la función pedagógica, el lento acostumbramiento que devuelve a Adán a Dios a través de Israel. Pero vemos cómo se pone en situación, en la discusión con los judíos, la visión de una historia de la salvación por etapas «cronológicas», donde interviene una ruptura de la relación entre Dios e Israel, que pierde su herencia. Con Tertuliano, el esquema termina por convertirse en muy claro, demasiado claro.

Ya hemos señalado el carácter *secundario* de la institución mosaica, después de la «ley» ampliamente ofrecida a Adán: el Decálogo y todos los preceptos de la Torá están en germen en el mandamiento dado a Adán (*Contra los judíos* 2). Pero la elección de Israel, tras el pecado de los orígenes, es tanto más magnificada cuanto que contrasta con la impiedad y la miseria actual del pueblo: «En todos los aspectos, los judíos habían obtenido de Dios un insigne privilegio a causa de la insigne justicia y de la fe de sus primeros padres: de ahí la grandeza de su raza y el poder de su reino; de ahí también la dicha tan grande de escuchar la Palabra de Dios... Pero, hinchados por la confianza en los méritos de sus padres, se apartaron de la ley divina de una manera impía y cometieron toda clase de prevaricaciones» (*Apología* 21, 4). Los Padres insisten en la continuidad del don profético hasta Juan

Bautista, pero también en la violencia del rechazo de Israel desde el becerro de oro y su grosera idolatría. Para *Bernabé*, aunque es el único, la Alianza está entonces irremediablemente rota, antes incluso de ser acordada (4, 8), y toda la historia de Israel no es más que perversión demoníaca. La Alianza es un fracaso.

El rechazo culmina ciertamente con el rechazo de Cristo, anunciado por los profetas, que los judíos esperaban y esperan todavía. Pero ¿por qué lo rechazaron? Como castigo a su infidelidad. «Ellos leen en las Escrituras que, por castigo, fueron privados de la sabiduría, de la inteligencia y del uso de los ojos y de los oídos (Is 6,9-10)» (*Apología* 21, 16). No supieron reconocer la parusía humillada. Y sólo Tertuliano subraya el punto de vista judío: dieron muerte a aquel que consideraban como un impostor y un hereje (*Contra Marción* 3, 6, 10). Ahora bien, esta ceguera, con la condena que atestigua, estaba anunciada por los profetas mucho antes de la venida de Jesús: no es más que un cumplimiento.

A la desolación de Jerusalén se opone el espectáculo inaudito del otro pueblo, procedente de las naciones, que responde con docilidad y fervor, como estaba dicho en las Escrituras. Israel ha perdido la herencia, y es el hermano pequeño el que la recibe: la figura de los dos hijos de Rebeca, Esaú y Jacob, es decir, de dos pueblos, es el *leit motiv* citado por todas partes. «Jacob recibió el derecho de primogenitura cuando su hermano lo despreció, lo mismo que el pueblo segundo recibió al Primogénito de todos, Cristo, cuando el pueblo mayor lo rechazó al decir: 'No tenemos más rey que el césar'. Ahora bien, en Cristo está toda bendición; también el pueblo segundo robó al Padre las bendiciones del pueblo mayor, lo mismo que Jacob robó la bendición de Esaú» (*Contra las herejías* IV, 21, 3). El pueblo de la Nueva Alianza es, por tanto, el «verdadero Israel»: «La verdadera raza israelita, espiritual, somos nosotros, a los que Cristo crucificado nos ha conducido hacia Dios» (*Diálogo* 11; cf. 123). Cuidado, sin embargo, con no perder la alianza a nuestra vez, exhortaba *Bernabé* (4, 6).

¿Tiene el pueblo judío aún una función? Aparentemente no en nuestros textos. No parece quedar nada de su elección. Ciertamente, para un Ireneo, próximo a san Pablo, la cruz de Cristo reúne a los dos hermanos: «En efecto, hay dos manos porque hay dos pueblos dispersos en los extremos de la tierra. Pero en el centro no hay más que una sola cabeza, porque no hay más que un solo Dios, por encima de todas las cosas, a través de todas las cosas y en todos nosotros» *(Contra las herejías* V, 17, 4). Pero en el discurso apologético, el pueblo judío no parece participar de la salvación más que en la medida en que algunos (el *resto*, los salvados de Israel) se conviertan poco a poco. El *Diálogo* de Justino invita a ello sin cesar. Tertuliano parece casi haber renunciado. La conversión de los judíos, como pueblo, se llevará a cabo durante la parusía gloriosa, al final de los tiempos *(Contra los judíos* 14, 10). Hipólito de Roma la ligará al regreso de Elías *(Del Anticristo* 3).

Conclusión

En el siglo II no hemos encontrado la hostilidad hacia «los judíos» que se traslucirá en los siglos siguientes. Esto no solamente en Ireneo, que apenas parece estar en contacto con ellos, sino incluso en los apologistas. No hay que dejarse engañar por la violencia de su lenguaje, frecuentemente de origen escriturario, que los convertidos aplican también a su paganismo anterior. El punto de vista judío no es comprendido, pero Justino conoce la tradición judía y se interesa por ella, aunque no penetra en su interior.

Los cristianos no parecen tener conciencia de todo lo que deben al pueblo judío, desde el punto de vista hermenéutico, litúrgico y eclesiástico. El lugar y el papel de los fieles de origen judío han pasado en silen-

cio en los escritos que nos han quedado. Ahí tenemos una grave cuestión de vocabulario: convertidos en cristianos, ya no son llamados «judíos». Por otra parte, se percibe el peligro que representa –durante siglos– el atractivo de las sinagogas vecinas, o al menos las ganas de imitarlos, de «judaizar».

Lo más sorprendente en los escritos del siglo II es la ausencia de la tradición de Pablo, y en particular de Rm 9-11. ¿Acaso las comunidades paulinas tenían poca influencia? ¿Quizá el «paulinismo» de Marción alejó de Pablo? Ahora bien, incluso cuando Tertuliano relee la carta a los Romanos (en el *Contra Marción*), nunca recuerda el *misterio de Israel*. Tras la contemplación sorprendida de un Melitón –«era preciso que sufriera, pero no por ti»– habrá que esperar a Orígenes para interpretar en este sentido el sufrimiento de Jesús en Getsemaní. Para él, al que seguirá toda la tradición hasta Tomás de Aquino, Jesús sufre entonces sobre todo por descubrir que, según la voluntad del Padre, no salvará a su propio pueblo, sino que será rechazado y muerto por él. Lo mismo que Pablo, que dirá más tarde: «Desearía, incluso, verme yo mismo separado de Cristo como algo maldito por el bien de mis hermanos de raza» (Rm 9,3). Orígenes concluye: «La providencia de Dios es admirable por haber hecho que el pecado de este pueblo sirviera para la llamada de Jesús a los gentiles al Reino de Dios, a aquellos que eran extraños a las alianzas y excluidos de las promesas» (*Contra Celso* 2, 78).

PARA CONTINUAR EL ESTUDIO

Judíos y cristianos en el siglo I

– M. COLLIN / P. LENHARDT, *Evangelio y tradición de Israel* (Cuadernos Bíblicos 73; Estella, Verbo Divino, 1991).

– «Judaïsme et christianisme: deux identités en débat au 1er s.»: *Foi et Vie. Cahier Biblique* 32 (1993).

– D. MARGUERAT (ed.), *Le déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle* (Genève, Labor et Fides, 1996).

– S. C. MIMOUNI, *Le judéo-christianisme ancien* (Paris, Cerf, 1998).

– E. SCHWEIZER / A. DÍEZ MACHO, *La Iglesia primitiva. Medio ambiente, organización y culto* (Salamanca, Sígueme, 1974).

El proceso de Jesús

– H. HENDRICKX, *Los relatos de la pasión. Estudio sobre los evangelios sinópticos* (Madrid, San Pablo, 1986).

– S. LÉGASSE, *El proceso de Jesús*. I. *La historia*. II. *La pasión en los cuatro evangelios* (Bilbao, Desclée de Brouwer, 1995-1996).

– A. MARCHADOUR (ed.), *Procès de Jésus, procès des Juifs?* (Paris, Cerf, 1998).

Mateo

– P. BEAUCHAMP, «L'Évangile de Matthieu et l'héritage d'Israël»: *Recherches de Science Religieuse* 76 (1988) 5-38.

– E. CUVILLIER, «Matthieu et le judaïsme»: *Foi et Vie. Cahier Biblique* 32 (1993) 41-54.

– U. LUZ, «L'évangéliste Matthieu: un judéo-chrétien à la croisée des chemins», en D. MARGUERAT / J. ZUMSTEIN (eds.), *La mémoire et le temps. Mélanges P. Bonnard* (Genève, Labor et Fides, 1991) 77-92.

– U. LUZ, «Le problème historique et théologique de l'antijudaïsme dans l'évangile de Matthieu», en D. MARGUERAT (ed.), *Le déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle* (Genève, Labor et Fides, 1996) 127-150.

– D. MARGUERAT, «Le Nouveau Testament est-il anti-juif? L'exemple de Matthieu et du livre des Actes»: *Revue Théologique de Louvain* 26 (1995) 145-164.

– D. MARGUERAT, «Quand Jésus fait le procès des Juifs: Matthieu 23 et l'antijudaïsme», en A. MARCHADOUR (ed.), *Procès de Jésus, procès des Juifs?* (Paris, Cerf, 1998) 101-125.

Lucas-Hechos

– F. BOVON, *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherche (1950-1975)* (Genève, Labor et Fides, ²1988) 342-361.

– A. GEORGE, «Israël», en *Études sur l'oeuvre de Luc* (Paris, Gabalda, 1978) 87-125.

– D. JUEL, *Luc-Acts. La promesse de l'histoire* (Paris, Cerf, 1987).

– D. MARGUERAT, «'Et quand nous sommes entrés dans Rome'. L'enigme de la fin du livre des Actes (28,16-31)»: *RHPR* (1993) 1-21.

Juan

– P. GRELOT, *Les Juifs dans l'évangile de Jean, enquête historique et réflexions théologiques* (Paris, Gabalda, 1995).

– G. CARON, *Qui sont les Juifs dans l'évangile de Jean?* (Montréal, Bellarmin, 1997).

Pablo

– E. W. STEGGEMANN, «Le sujet de l'épître aux Romains et Romains 9-11», en D. MARGUERAT (ed.), *Le déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle* (Genève, Labor et Fides, 1996) 113-126.

LISTA DE RECUADROS

Contenido

La pregunta se plantea con frecuencia brutalmente: ¿es antijudío el Nuevo Testamento? ¿Cómo el mensaje de amor de Jesús ha podido conllevar, incluso justificar, el desprecio, el odio y la violencia de los cristianos contra los judíos a lo largo de dos milenios? ¿Qué pensaban exactamente los autores de los evangelios, los Hechos de los Apóstoles y las cartas? ¿Cómo se entendieron sus escritos en el siglo siguiente?

Cinco especialistas aclaran estas preguntas proponiendo lecturas atentas de los diversos textos del Nuevo Testamento que hablan de los judíos. Este estudio es fundamental para retomar sobre bases honradas y respetuosas el diálogo interrumpido desde el siglo II. De él depende nuestra fidelidad al Evangelio de Jesús Mesías, que reúne y separa a la vez a judíos y cristianos.